

الحصاد الفلسفى للقرن العشرين



منشأة
توزيع
بالاسكندرية
جلال حذى وشركاه

دكتورة
عطيات أبو السعود

الناشر: منشأة المعارف جلال حنزي وشركاه

٤٤ شارع سعد زغلول - محطة الرمل - ت/ف: ٤٨٧٢٣٠٢ - ٤٨٥٢٠٥٥ الإسكندرية

٢٢ شارع دكتور مصطفى مشرفه - سوتير - ت: ٤٨٤٣٦٦٢ - ٤٨٥٤٣٣٨ الإسكندرية

الإدارة: ٢٤ شارع ابراهيم سيد احمد - محرم بك - ت/ف: ٤٩٧٠٠١٠ - ٣٩٢٢١٦٤ الإسكندرية

Email: monchaa@maktoob.com

حقوق التأليف: محفوظة، ولا يجوز إعادة طبع أو استخدام كل أو أى جزء
من هذا الكتاب إلا وفقا للأصول العلمية والقانونية المتعارف عليها.

الإيداع بدار الكتب والوثائق القومية

اسم الكتاب: الحصاد الفلسفى للقرن العشرين

اسم المؤلف: د. عطيات أبو السعود

رقم الإيداع: ١٥٦٣٥ / ٢٠٠٢

الترقيم الدولى: I.S.B.N. : 9 - 1068 - 03 - 977

التجهيزات الفنية

طباعة: شركة الجلال للطباعة ت: ٤٤٩١٢٤٤ / ٠٣

كتابة كمبيوتر: سلطان كمبيوتر

الحصاد الفلسفى للقرن العشرين

وبحوث فلسفية أخرى

تأليف

دكتوراه / عطيات أبو السعود

تقديم

يضم هذا الكتاب مجموعة من الدراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة التى نشر بعضها فى مجلات ثقافية متنوعة على فترات زمنية مختلفة، وما زال البعض الآخر - حتى كتابة هذا التقديم - قيد النشر. وقد كانت بعض هذه الدراسات مساهمة فى مناسبات خاصة؛ فالدراسة الأولى التى جعلناها العنوان الرئيسى لهذا الكتاب «الحصاد الفلسفى للقرن العشرين» تمت فى إطار المشروع الكبير الذى تبنته مؤسسة عبد الحميد شومان الأردنية عن «حصاد القرن العشرين» وهو المشروع الذى رصد كل ألوان المعرفة من علوم وفنون وآداب على مدى قرن من الزمان، واختصت هذه الدراسة بالحصاد الفلسفى للقرن العشرين.

وكانت الدراسة الخاصة بـ «المفارقة التاريخية عند نيتشه» مشاركة فى احتفال العالم بمرور مائة عام على رحيل نيتشه. وقد كنت فى ذلك العام فى مهمة علمية بالولايات المتحدة الأمريكية وعاصرت هذه الاحتفالات التى تمثلت فى إقامة عدد كبير من المؤتمرات والندوات التى اهتمت بإعادة إحياء فكر نيتشه واكتشافه من جديد ومحاولة تقييمه وإعادة الاعتبار له. وفى هذه الفترة الزمنية نفسها - أى فترة وجودى بالولايات المتحدة الأمريكية - تعرفت عن قرب على فكر الفيلسوف الأمريكى ريتشارد رورتي عندما حضر إلى ولاية فرجينيا حيث كنت أقيم - وقد كان يعمل بجامعة استاذاً للعلوم الانسانية قبل انتقاله إلى ولاية كاليفورنيا - وذلك للمشاركة فى احتفال قسم الفلسفة بجامعة فرجينيا التكنولوجية ببلوغ إحدى عضوات هيئة التدريس فيه عامها التسعين. وينظر الأمريكيون إلى ريتشارد رورتي على أنه الفيلسوف الأول للدولة ومجدد البراجماتية. وقد دفعتنى هذه المناسبة إلى التعرف على فكر هذ الفيلسوف وتمكنت من الحصول على مؤلفاته فكانت الدراسة الخاصة بـ «دور الفلسفة فى الثقافة المعاصرة، بحث فى آراء فيلسوف البراجماتية الجديدة ريتشارد رورتي».

وعلى الرغم من تنوع موضوعات هذا الكتاب وانتمائها إلى الفكر الغربى، إلا أن ما يربطها جميعا هو التوجه النقدى لهذا الفكر الذى لم نكتف بعرضه والتعريف به والإطلال عليه فحسب، بل تناولناه تناولا نقديا فى محاولة للحوار مع هذا الفكر والوقوف منه مواقف تحليلية وتقييمية يمكن أن تفيد فى تفعيل نشاطنا الفلسفى فى العالم العربى. ولعل الذة - بعد العرض والتعريف الضرورىين - أن يكون هو اسهامنا الحقيقى والايجابى فى الفكر العالمى - على الأقل فى مرحلتنا الحالية - الأمر الذى يمكن أن يبلور لدينا نظريات ومدارس فلسفية مازلنا نفتقر إليها فى حياتنا الفكرية المعاصرة.

فى النهاية أرجو أن يساعد هذا الكتاب على إعطاء القارئ فكرة عن بعض ما يدور فى الساحة الفلسفية الغربية من دراسات وحوارات ومشكلات وقضايا لا مفر لنا من الامام بها والتعرف عليها واتخاذ المواقف النقدية المناسبة منها بحيث يؤدى ذلك كله إلى إثراء حياتنا الفكرية وحفز طموحاتنا إلى التقدم والنهضة الحقيقية.

الاسكندرية فى اغسطس ٢٠٠٢

الحصاد الفلسفى للقرن العشرين

مقدمة:

يعيش العالم الآن الأيام الأخيرة من القرن العشرين. ومع اقتراب النهاية التى أصبحت قاب قوسين أو أدنى تعالت صيحات بعض المفكرين: فمنهم من يتنبأ بنهاية العالم، ومنهم من يقول بنهاية التاريخ، وآخرون يعلنون نهاية الفلسفة. ولكن أين الحقيقة من الأوهام فى هذه المزاعم؟

إذا تناولنا الزعم القائل بنهاية الفلسفة وحاولنا فحصه للوقوف على حقيقة الأمر فيه، فلا بد ونحن على مشارف الألف الثالثة للميلاد أن نتخذ موقف المراجعة النقدية لكل الاتجاهات الفلسفية التى سادت القرن العشرين، وأن نرصد حركة التفكير الفلسفى - وهو موضوع هذا البحث - حتى نتبين هل أفضت هذه الحركة إلى وضع نهاية لهذا التفكير بالفعل أم لا؟ وكيف تجلت الروح النقدية بأشكال وصور مختلفة فى جميع التيارات الفلسفية التى ستعرض لها بالرصد والمتابعة والتقييم؟ وأخيراً هل استطاعت الفلسفة طوال مائة عام - وهى الحقبة الزمنية التى يتناولها البحث بالتقييم - أن تواكب احتياجات المجتمع المتغيرة فى تلك الفترة التاريخية التى تميزت بالاحتجاج والتمرد على كل ما هو مألوف ومعتاد؟

وإذا كان الرد على هذا السؤال بالإيجاب، فما هى السمات العامة للتفكير الفلسفى التى ميزت القرن العشرين عن القرون الماضية؟ وهل استطاعت الفلسفة أن تلحق بركب التطورات السريعة للتقدم العلمى والاجتماعى بحيث أصبح وجودها لازمة ضرورية مصاحبة لهذا التطور؟ أم أن الطفرات التى حققها التقدم المذهل فى العلوم الطبيعية قد أزاح دورها الريادى؟ وإذا كان الأمر كذلك فهل تراجعت الفلسفة بالفعل عن مكانتها بما يسمح للبعض بإعلان نهايتها؟ وهل النهاية المقصودة فى هذا المقام تعنى المعنى الحرفى للكلمة، أم هى إعلان بنهاية المشكلات التقليدية للفلسفة ومنع طغيانها على الفلسفة المعاصرة؟ أم هى إيدان بتحويلات جديدة فى التفكير الفلسفى وفى طرح مشكلاته كما تمثلت فى الثلث الأخير من القرن

العشرين؟ وإذا كانت الفلسفة تقف الآن في مفترق الطرق بين التقدم الهائل للعلوم من ناحية، وعصر يموج بالمتغيرات والمتناقضات والتحويلات في ظل ثورة المعلومات والاتصالات من ناحية أخرى، فما هي الوظيفة الموكلة إليها في خضم الهجوم الشديد عليها من قبل بعض الاتجاهات - كالماركسية والبراجماتية والوضعية المنطقية والوجودية - بهدف ^{١١} تليص من مهمتها؟ وإذا كانت الفلسفة جزء من الحياة وعليها مسئولية تاريخية لا ينبغي التهورين من شأنها، فماذا تبقى لها؟ وما مصيرها؟ وماذا ينبغي على كل فيلسوف حي الضمير أن يفعل وما هي مهمته؟

يحاول هذا البحث الرد على هذه التساؤلات التي تستلزم الإجابة عليها الرجوع إلى الوراء قليلاً لرصد حصاد التفكير الفلسفي منذ بدايات القرن العشرين وحتى نهايته بقدر الاستطاعة، فكثرة الفلسفات المتنوعة والمختلفة بشكل مذهل ومحير في آن واحد، تجعل مهمة محاولة إيجاد وحدة تربط هذا التنوع مهمة مشكوكا فيها، طالما كنا نحن أنفسنا ننتهي إلى هذا العصر وغارقون فيه حتى آذاننا. وربما ترجع صعوبة تقديم صورة كلية ونظرة بانورامية شاملة على التيارات الفلسفية في القرن العشرين إلى عدة عوامل نحاول إجمال أهمها في النقاط التالية:

أولاً: أن التنوع الهائل للتيارات الفلسفية في القرن العشرين يجعل مهمة رصدها من الأمور الشاقة العسيرة. فلم يشهد أى قرن من القرون الماضية مثل هذا الكم الضخم من الاتجاهات الفلسفية المتشابهة أحياناً والمتباينة أحياناً أخرى كثيرة كما شهد القرن العشرون. وإذا كنا نستطيع أن نصف القرون الماضية بأن نقول إن القرن السابع عشر هو عصر المذاهب العقلية والتجريبية، وأن القرن الثامن عشر هو عصر التنوير، والقرن التاسع عشر هو عصر الفلسفات المادية بأنواعها المختلفة، فإننا لا نستطيع أن نفعل هذا مع القرن العشرين الذي تميز بتيارات فلسفية متنوعة تنوعاً مبالغاً فيه مما يجعل من غير الممكن تحديد خصائص عامة لكل هذه التيارات.

ثانياً: أن التفكير الفلسفي في القرن العشرين ليس مقطوع الصلة بفلسفات القرن التاسع عشر ولا بالقرون السابقة عليه. فهناك بعض التيارات - خاصة في النصف الأول من القرن - التي تعد امتداداً وتطويراً للأفكار الأساسية التي سادت في القرن الماضي أو حتى القرن الذي سبقه. وإذا كان هذا التأثير لا ينفي عن هذه

التيارات جدتها وأصالتها، فهذه هي طبيعة التفكير الفلسفى الذى يتميز بأنه فكر متصل ومستمر وفى حالة جدل وحركة دائمين. كما تتميز بعض اتجاهاته بأنها تكاد أن تكون مقطوعة الصلة بكل ما سبقها، فهناك تيارات ومذاهب - فى النصف الثانى من القرن - جديدة ووليدة القرن العشرين وتكاد أن تكون فى زعم أصحابها بداية جديدة كل الجدة ومختلفة عن التيارات السابقة عليها، وبين هذا الاتصال والانقطاع يقع الراصد لحركة الفكر فى نوع من الحيرة والذهول معاً تجعل من الصعب عليه أن يلم بهذه الحركة فى نظرة واحدة موحدة.

ثالثاً: يتميز القرن العشرون بأنه عصر يموج بالمتناقضات والمتقابلات ويحفل بالتغيرات والتحويلات السريعة. وتنتاب الباحث فى سمات التفكير الفلسفى فى القرن العشرين وحصاده النهائى مشاعر متناقضة ومتباينة بسبب تشابك الفلسفة فى هذا القرن مع علوم أخرى كثيرة، وعلى الرغم من انفصال العلوم عن الفلسفة قبل قرنين من الزمان، وعلى الرغم أيضاً من أن الفلسفة لم تعد هى أم العلوم ولا المشرع لها ولا الحاكم المطلق فى أمرها، إلا أنها عادت وتشابكت مع العلوم الطبيعية والرياضية والإنسانية مرة أخرى بصور مختلفة، كما تداخلت مع كل آداب العصر وفنونه. وبالإضافة إلى هذا الشعور المتناقض والمتباين يحس الباحث أيضاً بالاغتراب كلما توغل بحثه واقترب من نهاية القرن؛ فهناك نوع من الانشطار بين بداية القرن ونهايته؛ فالتطور والتحول السريع الذى حدث فى التفكير الفلسفى فى النصف الثانى - أو إذا توخينا الدقة فى بداية السبعينيات من هذا القرن - هو المسئول عن الإحساس بهذا التغريب، حتى ليخيل للمرء أن انتقاله من النصف الأول من القرن إلى نصفه الثانى أشبه بالخروج من عباءة العصر الوسيط إلى عصر جديد كل الجدة. إن النظرة العامة إلى المشكلات التقليدية للفلسفة من ميتافيزيقيا ومعرفة ومنطق وأخلاق قد اهتزت من أساسها، إذ أصبحت الميتافيزيقا والمعرفة مجرد أيديولوجيا، والأيديولوجيا نفسها قد ساءت سمعتها بشكل متزايد. لم يعد أحد يجرؤ على التساؤل عن العناصر الأساسية للوجود، كما فعل الميتافيزيقيون القدامى، ولم يعد باستطاعة أحد أن يعلمنا المبادئ الأساسية للمعرفة الإنسانية، كما فعل الإستمولوجيون القدامى، ولم يعد المنطق موضوعاً فلسفياً، بل أصبح معظم المناطق

أعضاء فى أقسام الرياضيات. كذلك الأمر فى فلسفة الأخلاق التى تحولت إلى الدراسات الفلسفية التحليلية وانتهت إلى ما بعد - الأخلاق meta-ethics وهى الدراسة التى يفترض أنها ستجد مكانها الصحيح فى علم اللغويات الجديد^(١).

I خصائص التفكير الفلسفى فى القرن العشرين:

لأسباب السابقة يصعب أن تتوحد فلسفات القرن العشرين تحت تصنيف واضح، كما يصعب وضع خصائص للتفكير الفلسفى لهذا القرن يمكن أن تنطبق على كل تياراته المتنوعة. ومع ذلك يمكن إجمال سمات التفكير الفلسفى فى القرن العشرين فى النقاط التالية:

١- يتصف التفكير الفلسفى - خاصة فى النصف الأول من القرن - بالاستمرارية والاتصال مع فكر القرن التاسع عشر بالإضافة أيضاً إلى الجدة، فقد حاول تقديم إجابات متطورة عن أسئلة أو تساؤلات طرحها الإنسان فى نهاية القرن التاسع عشر، بل وفيما قبل ذلك القرن. إلا أن سمة الحياة الجديدة بوجه عام أدت إلى طرح أسئلة جديدة كذلك... فالسؤال عما إذا كان سوء استخدام اللغة يؤدى إلى كثير من مشكلات الفلسفة بعامة والميتافيزيقا بخاصة سؤال جديد فى فلسفة التحليل المعاصر^(٢).

٢- اختفت المذاهب والأنساق الفلسفية الكبرى التى تميز القرون الماضية، «ولا نكاد نجد لدى أغلب الفلاسفة المعاصرين هذه الأنساق أو التركيبات الفكرية الهائلة أو المذاهب الفلسفية الضخمة التى نجدها فى الفلسفات التقليدية. وإنما نجد نزعات تحليلية يتوخى أصحابها الاهتمام بالمنهج وبحرصون حرصاً شديداً على الوضوح فى الفكر والمعنى، وكذا الدقة البالغة فى استخدام اللغة وأساليب التعبير»^(٣).

٣- التمرد على النزعة المثالية هى السمة المميزة للعقل الفلسفى فى القرن العشرين. وقد عبر هذا التمرد عن نفسه فى أشكال عديدة من التفكير سادت فى الفلسفة المعاصرة: الماركسية، الوضعية، الفلسفة التحليلية الإنجليزية، والبراجماتية والوجودية. تمرد الماركسيون على النزعات المثالية لإغفالها الظروف المادية الاجتماعية والتاريخية للمجتمع، كما تمرد الوضعيون عليها واعتبروا عباراتها

فارغة من المعنى، وتمرد التحليليون الإنجليز على المثالية على أساس من نزعتهم الواقعية، وتمردت الوجودية عليها أيضاً لأنها لم تكثرث بالقلق الإنسانى والتاريخ والزمان، وهذا التمرد على المثالية هو فى حقيقة الأمر ثورة على النزعة العقلية بوجه عام.

٤- تحول الهجوم على الميتافيزيقا العقلية التقليدية إلى هجوم على الفروض المنهجية للنزعة العقلية، ولم تكن البراجماتية ولا الوجودية وحدهما فى نقد النزعة العقلية الكلاسيكية. فالحقيقة أن الهجوم عليها جاء من كل الاتجاهات، وكان إحدى العلامات المميزة والسائدة فى القرن العشرين، فكل فيلسوف - منذ كانط - جعل جزءاً كبيراً من مهمته - سواء بشكل ضمنى أو صريح - مواصلة نقد العقل الذى استهله كانط نفسه.. وقد أعلن هوسرل مؤسس الفينومينولوجيا الحديثة أن مهمة الفلسفة هى إعادة تأسيس أو تكوين العقل reconstitution of reason^(٤). وهذا يدلنا على أن النقد الجذرى هو القاسم المشترك لا بين هذين الفيلسوفين الأصليين فحسب، بل بين جميع الاتجاهات التى سنتوقف عندها بعد قليل.

٥- ترتب على رفض الفلسفة المثالية «أن أصبح الاتجاه إلى الواقع وإلى الإنسان أمراً طبيعياً، فنزع كثير من الفلاسفة المعاصرين إلى الواقعية.. وترتب على نقد فكرة المطلق لدى معظم الفلاسفة المعاصرين ازدياد الاهتمام بالإنسان الفرد.. بذلك عادت أصداء دعوة سقراط إلى معرفة الإنسان لنفسه تتردد من جديد وبخاصة عند بعض الوجوديين»^(٥).

٦- أصبحت الفلسفات المعاصرة أكثر ارتباطاً بالعلم، وإن لم تعد قائمة على العلم ونتائجه بشكل مباشر كما كان الحال فى القرن التاسع عشر. وانعكس هذا التأثير على استخدام المنهج العلمى والاستعانة بنتائج العلوم الطبيعية والنظريات العلمية فى أغلب التيارات الفلسفية السائدة فى القرن العشرين، حتى أصبح يطلق عليه اسم عصر المنهج والتحليل. وإذا كان الاهتمام بالمنهج يعود إلى عهد ديكارت وهيوم.. إلخ، إلا أن هذا القرن نجح نجاحاً كبيراً فى تحليل المفاهيم وتصنيف أشكال التفكير والتحرر من الميتافيزيقا التقليدية.

٧- كانت العقود الأولى من القرن العشرين فترة فحص نقدي، وامتدت الدراسة النقدية طوال القرن لتشمل كل مناحي الحياة والعقل والعلم والأخلاق والفن والدين بل والفلسفة ذاتها. صحيح أن التحليل النقدي هو جوهر الفلسفة على امتداد تاريخها، لكن الدراسات النقدية في القرن العشرين اتخذت أبعاداً مختلفة وشملت كل شيء في حياة الإنسان في المجتمعات الرأسمالية والصناعية المتقدمة، حتى تبلورت في مدرسة فلسفية حاولت أن تؤسس نظرية نقدية كان لها تأثيرها على أغلب فلاسفة النصف الثاني من القرن العشرين، وهي مدرسة فرانكفورت ونظريتها النقدية الاجتماعية.

٨- يوصف القرن العشرين بأنه عصر الكلمات والرموز بقدر ما هو عصر مضاد للميتافيزيقا. وينطبق هذا بوجه خاص على النصف الثاني من القرن وهي الفترة الزمنية التي ظهرت فيها تيارات فلسفية يمكن القول بأنها جديدة ومقطوعة الصلة بما سبقها، ومفرطة في طموحها. فقد انشغل الفلاسفة المعاصرون في إنجلترا وأمريكا بتحليل المفاهيم والبحث عن الدلالة والمعنى في الاستخدامات اللغوية، وحدث نوع من التحول في التفكير الفلسفي في تلك الحقبة، وتطورت الفلسفة التحليلية الإنجليزية وتحوّلت إلى دراسة اللغة العادية في كل تنوعها وكان فيتجنشين هو المهندس الرئيسي لهذا التحول، حينما أكد أننا نكتشف اللغة من خلال استعمالها في مختلف مجالات النشاط الإنساني في حياتنا اليومية، وليس فحسب في استخدامها العلمي، فالكلمة لها معنى فقط داخل تيار الحياة^(٦).

وهكذا سادت تيارات فلسفية طالبت العقل بالتريث وآمنت بأن الجهل باللغة وسوء استخدامها هو المسئول عن الإخفاق العقلي والفوضى الروحية التي سادت التفكير الغربي، وأصبحت اللغة هي أحدث ملاذ للفلسفة والمأوى الآمن من الهجوم الضار عليها. وتطورت هذه النوعية من الدراسات على أيدي الفلاسفة الفرنسيين بوجه خاص، كما سنرى في تحليلات البنيويين والتفكيكيين.

٩- ظهرت في الثلث الأخير من القرن العشرين بعض التيارات الفلسفية المعروفة باسم فلسفات ما بعد الحداثة، وشهدت فرنسا على وجه التحديد تحولاً جديداً

فى الفكر الفلسفى يتسم بشئ من الأفول النسبى لفلسفات الوجود. وظهرت
البنىوية ثم التفكيكية وغيرهما من فلسفات ما بعد الحداثة التى تعد رد فعل
بنهاية الحداثة أو هى التجربة الأخيرة بالحداثة، كما أنها رد الفعل العقلى
والأخلاقي والجمالى لنهاية الحداثة.

١٠- واجه التفكير الفلسفى فى نهاية القرن مازقاً شديداً، فبعد أن تطورت العلوم
الطبيعية الحديثة تطوراً هائلاً أبعدت مجالات كثيرة عن سلطة التفكير الفلسفى،
ولم تعد الفلسفة تستطيع أن تزعم أنها تسيطر على كل جوانب المعرفة، كما
وجدت نفسها - أى الفلسفة - فى مفترق طرق ونقطة تحول، وتعالى
الصيحات بأنها أصبحت عديمة النفع، وكان لابد من التفكير: ماذا بعد
الفلسفة؟ وظهرت بعض التيارات التى تؤكد أن «استمرار الفلسفة لا يكون إلا
من خلال تحولها إلى هيرمنوطيقا فلسفية أى التأويل الفلسفى»^(٧)، كما فى
مشروع جادامر وريكور، أو فى تخطيط (أو تجاوز وتفكيك) الميتافيزيقا الغربية كما
عند دريدا، أو فى نقد الأيديولوجيا المتجذرة فى الظلم الاجتماعى عند هابرماس،
أو فى استمرارها عند البعض فى السيমানطيقا (علم الدلالة) وعند البعض الآخر
فى النظرية العامة للاتصال اللغوى.

وفى كل الأحوال كان التحول البارز الذى تعين على الفلسفة أن تتجه إليه هو
التحويلات اللغوية التى انطلقت بشكل أساسى من فلسفة كل من هيدجر
وفيتجنشتين. وينتهى القرن بطرح التساؤل عن مصير الفلسفة!!، فقد رأى البعض
علامات النهاية ونذرهما الزاحفة، ورأى البعض الآخر أن هناك حاجة ماسة لمفهوم
نشقى جديد للفلسفة، ورأى آخرون أنها «ليست فى العلم ولا الفن ولا هى نظام
معرفى Discipline ولا يمكن لها أن تقدم أى شئ، بل هى دائماً وللأبد نشاط
وفعالية للروح الإنسانية»^(٨)، وإن اختلفت الآراء كذلك حول طبيعة هذه الفاعلية
وموضوعها وأدواتها...

II تصنيف التيارات الفلسفية فى القرن العشرين:

تعددت المدارس الفلسفية وتنوعت فى القرن العشرين - كما سبق القول - إلى
حد اختلاف الباحثين والفلاسفة أنفسهم حول تقسيمها فيقول رسل «بثلاث فرق

أساسية، الأولى اتباع الفلسفة الكلاسيكية (فلسفة كانط وهيغل)، والثانية تتكون من البراجماتيين وبرجسون، والثالثة ممن يتصلون بالعلم^(٩). وقدم «رولف» ستة اتجاهات: المذهب المادى، المذهب المثالى المطلق، مذهب الكثرة الروحية، مذهب التجربة الجديد (الظاهرية)، فلسفة الحياة ومذهب الواقع^(١٠). أما بوشنسكى فقد ميز أهم النظم الفلسفية فى النصف الأول من القرن العشرين من حيث المحتوى إلى ست مجموعات «المذهب التجريبي أو فلسفة المادة، وهو خليفة المذهب الوضعي (وهما يمتدان من مذاهب القرن التاسع عشر)، والمثالية فى صورتها الهيكلية والكانطية. ثم يأتى مذهبان قطعاً كل حبال الاتصال مع القرن التاسع عشر وهما فلسفة الحياة وفلسفة الماهيات أو الفينومينولوجيا. وأخيراً تأتى مجموعتان تعبران عن المحاولات الأصيلة والمعبرة عن القرن العشرين وهما مجموعة الفلسفة الوجودية ومجموعة ميتافيزيقا الوجود الجديدة»^(١١). أما تصنيف هذه المذاهب حسب المنهج فيرده بوشنسكى إلى «التحليل الرياضى المنطقى من جهة، وإلى العمليات الفينومينولوجية من جهة أخرى»^(١٢).

وبما لاشك فيه أن تصنيف المذاهب - كما يعترف بوشنسكى نفسه - لا يخلو من تعسف لأن هناك فروقاً كبيرة تفصل بين فلسفات. تم وضعها تحت عنوان واحد، ومع ذلك فالتصنيف ضرورة من أجل تقديم صورة كلية ونظرة شاملة. وسنعرض الآن لأهم التيارات الفلسفية فى القرن العشرين، ولكن هذا العرض أيضاً لا يخلو من تعسف، فالمساحة المتاحة لهذا البحث لا تسمح بعرض كل الاتجاهات، لذلك سنقتصر على أكثر التيارات تأثيراً فى فلسفة القرن العشرين، وسيتم اختيار الفلاسفة الذين نظن أن لهم وجهات نظر ثاقبة، أو لهم إسهام مميز وتأثير واضح فى مناهج أو نظريات أو تأملات فلسفية أخرى، والذين أصبح لهم تأثير على عقول فلاسفة واعدن الآن.

سنبدأ أولاً بعرض التيارات الفلسفية التى سادت الفكر الغربى فى النصف الأول من القرن العشرين والتى كانت رد فعل أو امتداد لتيارات القرن التاسع عشر، ولكننا سنستثنى من هذا العرض الفلسفة الماركسية، وعلى الرغم من أنها تنتمى إلى مذاهب القرن التاسع عشر، فقد كان لها تأثيراً على بعض الفلاسفة فى القرن العشرين،

لاسيما بعض الفلاسفة الماركسيين الذين اجتهدوا فى تجديد الفكر الماركسى من الداخل - مثل بلوخ وأصحاب التيار النقدى الاجتماعى من مدرسة فرانكفورت - وحاولوا تحذير العالم مما سيؤول إليه الفكر العقائدى المتزمت بعد أن شهد النصف الأول من القرن العشرين أهوالاً عديدة، فقد سيطرت حكومات شمولية استبدادية على النظم السياسية فى العديد من بلدان أوروبا كالفاشية الإيطالية والشيوعية السوفيتية والنازية الألمانية، وشهد أيضاً ملايين الضحايا فى حربين عالميتين انتهتا بأن تركيا العالم فى حالة فوضى، بعد أن وصلت ذروته بإلقاء القنابل الذرية على هيروشيما ونجازاكي. لذلك ظهرت الدعوة إلى تجديد الفكر الماركسى والوقوف فى وجه النظم الشمولية. ولكن لم تكن هناك آذان صاغية لهذا التجديد، ولسنا فى حاجة إلى الإشارة إلى المصير المأساوى الذى انتهت إليه الماركسية، فالانهيار العظيم يشهد عليه. ومع ذلك سنكتفى بالإشارة إلى تيار واحد حاول تجديد الفكر الماركسى من حيث المنهج وإن كان قد تخلص عن معظم مقولاته الفلسفية الأساسية وهو التيار النقدى لمدرسة فرانكفورت والذى سنعرض له فى حينه. ونبدأ العرض بالتيارات التى سادت فى النصف الأول من القرن العشرين مثل البرجسونية والبراجماتية والفلسفة التحليلية. وقد كانت فلسفة برجسون الحيوية مناهضة للمذهب المثالى والفلسفة الوضعية المنتمين للقرن الماضى، كما عرضت لأول مرة مفهوم الديمومة. وقدم برجسون نظريته فى التطور وكانت دفعة كبيرة للأبحاث الفلسفية اللاحقة لها.

وكانت البراجماتية امتداداً للتيار التجريبي باعتبارها شكلاً من أشكال الفلسفة التجريبية، ثم أصبح لها تأثير عميق على المسار اللاحق لها، وليس فقط على الفلسفة التكنولوجية، بل أيضاً على ازدهار نظم معرفية لم تكن مستقلة بنفسها تمام الاستقلال half-independent disciplines مثل علم الدلالة، وعلم النفس، والسوسيولوجيا والتشريع والتعليم^(١٣). هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى تعتبر البراجماتية بمثابة حركة انتقالية أو الحلقة المفقودة بين عصر الأيديولوجيا وعصر التحليل.

ثم نعرض للفلسفة التحليلية وللوضعية المنطقية التى صدمت الحياة الفلسفية وكانت الطفل المرعب لفلسفة القرن العشرين، فلم تكن تسعى كغيرها من التيارات

إلى تجديد الفلسفة بل دعت إلى تدميرها، بزعم أنها تبحث في موضوعات لا معنى لها. وبذل الوضعيون المناطقة كل جهودهم لوضع حد حاسم بين الميتافيزيقا والعام الطبيعي، وجعلوا مهمتهم الأولى هي حذف الميتافيزيقا ثم توضيح لغة العلم وتحديداتها. وعلى الرغم من الصخب الذي أحدثه أصحاب هذا الاتجاه في بدايته المبكرة، إلا أن نجمهم قد أفل وانخفض صوتهم، وتحول اتجاههم الفلسفى إلى تيارات علمية وتجريبية أخرى متطورة.

ثم يعرض البحث لأكثر التيارات تأثيراً فى القرن العشرين - والتي لم تكتشف فى رأينا كل كنوزها حتى الآن - وهى فلسفة الظاهريات أو الفينومينولوجيا ومؤسسها هوسرل، أو هو بالأحرى مؤسس فلسفة الوعي، الذى كانت مهمته إعادة بناء نقدى للمعرفة، وربما لا نبالغ إذا قلنا إن الظاهريات هى بحق العبء التى خرجت منها معظم التيارات الفلسفية اللاحقة لها فى هذا القرن وإن لم يكن لها تلك الشعبية التى حظيت بها هذه التيارات (مثل الوجودية على سبيل المثال). والظاهريات هى الفلسفة التى تنمى عن أصالة لفكر القرن العشرين، وهى التى يصفها مؤلفها بأنها «عالم البحث المحايد الذى ثبت منه جذور شتى العلوم»^(١٤).

ثم ننتقل إلى الوجودية وهى من أكثر الفلسفات انتشاراً فى منتصف القرن العشرين. وهى أيضاً من أكثر الفلسفات التى تأثرت - بكل تياراتها المختلفة - بظاهريات هوسرل. عادت الوجودية بتاريخ الفلسفة إلى جذور السؤال عن الوجود والماهية، كما عبرت عن أزمة الإنسان الأوروبى فى مرحلة ما بين الحربين العالميتين. وإذا كانت الوجودية قد انحسرت منذ ما يقرب من ربع قرن، إلا أنها امتدت فى تيارات أخرى انتشرت فى الثلث الأخير من القرن العشرين، وهى التى تسمى بفلسفات «ما بعد الحداثة». والتى انبثقت من فلسفة هيدجر على التحديد.

ثم نعرض لتيار آخر اجتاحت الفكر الفلسفى الأوروبى منذ أواخر الربع الأول من القرن العشرين، لكنه لم يتبلور فى شكل نظرية إلا بعد الحرب العالمية الثانية وهو التيار النقدى الاجتماعى الذى أرسى دعائمه أعضاء مدرسة فرانكفورت، وصاغوا له النظرية التى عرفت باسم «النظرية النقدية». وشكلت هذه المدرسة تياراً فلسفياً داخل الفكر المعاصر، مستعينة بالأدوات التحليلية والطاقة النقدية للماركسية، لتحليل

المجتمع الصناعى والرأسمالى . وإن كان يؤخذ على أصحاب النظرية النقدية أنهم لم يقيموا نسقاً منهجياً محكماً، إلا أنهم يمثلون تياراً فلسفياً لا يمكن تجاهله؛ فقد حاول أن يعيد للفلسفة دورها فى المجتمع، وخاصة على يد أحد أهم أعلام جيلها الثانى وهو يورجين هابرماس.

ثم نعرض للبنىوية، ذلك التيار الذى سيطر على الفكر الفرنسى فى الستينيات، بعد أن هدأ الصراع الفكرى بين الوجودية السارتريّة وأنصار الماركسية، ذلك الصراع الذى سيطر على الساحة الثقافية الفرنسية فى تلك الفترة الزمنية. والبنىوية ليست مذهباً فلسفياً جديداً بقدر ما هى منهج فى المعرفة العلمية، احتذى بالنجاح الذى حققته علوم اللغة بهدف الوصول إلى مرتبة العلم المنضبط على نمط العلوم الطبيعية. وقد أثارت البنىوية، فكراً ومنهجاً، الكثير من الجدل بين الحماس لها من ناحية وبين الغضب عليها من ناحية أخرى.

ويعرض البحث للفلسفات الجديدة التى ظهرت فى مطلع السبعينيات وتركز معظمها فى الفكر الفرنسى على وجه التحديد. ومنذ ذلك الحين بدأت تظهر فلسفات «المابعدية» - إذا صح هذا التعبير - أعنى تلك التيارات التى اتخذت شعاراً: «ما بعد - التجريبية»، «ما بعد - العصر الصناعى»، «ما بعد - الميتافيزيقا»، «ما بعد - الأخلاق»، «ما بعد - الحداثة»، «ما بعد - الفلسفة»، «ما بعد - النقد»، «ما بعد - البنىوية»، «ما بعد - الحكاية». ولا غرابة فى أن تظهر هذه الاتجاهات فى الثقافة الفرنسية التى اشتهرت «بالبدع» أو «الموضات» الثقافية والفكرية بنفس القدر الذى اكتسبت به شهرتها فى «تقليعة» أو «موضة» الأزياء. نعبّر كل هذه «المابعدات» عن التغيرات الأساسية التى طرأت على الثقافة والمجتمع الغربى فى أخريات القرن العشرين، وظهرت بوضوح فى مجالات الآداب والفنون، ثم انتقلت إلى مجالات الفلسفة والنظريات الاجتماعية. ومن أهم هذه التيارات التى سنعرض لها فى هذا البحث فلسفة التأويل (الهرمنيوطيقا) والتفكيكية.

III أهم التيارات الفلسفية فى القرن العشرين:

قبل أن نعرض لأهم تيارات هذا القرن لابد أن نؤكد أن الغالبية العظمى من فلاسفة القرن العشرين انتبأبتهم، غيبة جامحة للأتيان بأفكار وتيارات جديدة واقتلاع

القديم من جذوره. ولهذا السبب كانت الروح النقدية هي الدافع الأول في هذه التيارات. وإذا كانت هذه الرغبة مشروعة في الحياة بصفة عامة، فهي بغير شك أكثر مشروعية في الفكر الفلسفي الذي يعد النقد جوهره وأهم سمة من سماته، هذا من جانب، ومن جانب آخر لا بد من التأكيد أيضاً أنه ليس هناك بداية مطلقة من الصفر، كما يستحيل على أي جديد أن يتبرأ تماماً من دينه نحو الأسلاف، ولا يمكن على الإطلاق أن تكون هناك جدة مطلقة لا تتصل على نحو من الأنحاء - ولو على سبيل الرفض والقطعية - بما سبقها من أشكال الفكر ومضامينه.

* فلسفة الحياة:

نبدأ هذه البانوراما الفلسفية للقرن العشرين بالتيار المسمى بفلسفة الحياة، وسنكتفي منه بالفيلسوف الفرنسي هنري برجسون (١٨٥٩ - ١٩٤١)، ولن نقف عنده كثيراً، لا لعدم أهميته ولكن لأنه - من بين فلاسفة قلائل - حظى باهتمام كبير في الفكر العربي، حيث ترجمت معظم مؤلفاته إلى اللغة العربية وصدرت في عدة طبعات مختلفة، وتجاوزت معه الرومانسية العربية. لقد كان لبرجسون تأثير قوي ليس على الحياة الفكرية الفلسفية فحسب، بل على الحياة الفكرية والأدبية أيضاً في النصف الأول من القرن العشرين، لما كان يتمتع به من أسلوب أدبي مرهف ودقة في التعبيرات الفلسفية، فذاعت شهرته وراجت كتبه. وعلى الرغم من أن آراء برجسون ليست جديدة تماماً على الفكر الفلسفي الغربي - حيث نجد فيها أصداء هرقليطس وأفلاطون وهيجل وشيلنج ومين دي بيران - إلا أنه «يعد أكبر فيلسوف في فرنسا منذ عهد بعيد لما بذله من براعة في الجمع بين هذه الآراء والتجديد في عرضها، وقد أذاع لونا من التفكير وأسلوباً في التعبير طغيا على سائر فروع المعرفة العلمية وتجاوزها إلى الأدب» (١٥).

واجهت فلسفة برجسون الحيوية كلاً من النزعة الآلية الميكانيكية والنزعة المادية مواجهة نقدية حاسمة. وقدم برجسون فلسفة للحياة من خلال نظرية التطور في إطار حدده هو لنفسه واتخذ أساساً لاتجاهه الفلسفي، وليس في الإطار الذي حدده كل من اسبنسر ودارون؛ فقد عرض لتطور الحياة في لغة شعرية وأدبية بعيدة عن اللغة العلمية التي استخدمها علماء البيولوجيا. وقد اتخذ من «الوثبة الحيوية» أصلاً

للتطور، كما عرضها فى كتابه «التطور الخالق» عام ١٩٠٧، ولم يكشف العقل عن هذه الدفعة أو الوثبة الحيوية، بل هناك ملكة أسمى منه - فى رأى برجسون - وهى الحدس التى نتعرف من خلالها على ما بداخلنا من صيرورة مستمرة وديمومة حقيقية، وهى الملكة الوحيدة القادرة على فهم الحياة وإدراك كل ما هو حى ومتغير ومتحرك وجديد فى الزمان.

وفى كتابه «المعطيات المباشرة للشعور» يؤكد برجسون أن الحياة النفسية «تيار غير منقطع من الظواهر المتنوعة، أى تقدم متصل من الكيفيات المتداخلة، بخلاف الظواهر المادية التى هى كثرة من الأحداث المتمايزة المتعاقبة»^(١٦). وإذا كان برجسون يرفض المنهج العقلى كمنهج للفلسفة، فهو لا ينكره فى ميدان العلم لأنه هو القادر على القياس والتحليل والتركيب، ولكنه لا يستطيع النفاذ إلى داخل الأشياء بل يعرفها من الخارج فحسب. أما الزمان الشعورى أو الباطنى فلا يمكن إدراكه إلا بالحدس، وهو ضرب من الإدراك المباشر لحياتنا الباطنية ولجرى شعورنا الداخلى. وقد حاول برجسون بذلك «تجاوز التفرقة بين الذات والموضوع بوصفهما قطبين متضادين، ولكنه نظر إلى هذا التجاوز نظرة مثالية، مقدماً العالم الداخلى للإنسان، حدسه وحرية، بوصفهما بديهيات أساسية فى الفلسفة»^(١٧).

لقد كان الإسهام الأكبر الذى قدمه برجسون للفلسفة فى بداية القرن العشرين هو إنقاذ فلسفة الروح من النزعة الوضعية، وقصد إلى «إنقاذ القيم التى أطاحها المذهب المادى، فهو واحد من أولئك الذين يقومون فى الإنسانية ليعلنوا إيمانهم بالروح»^(١٨). ولقد كانت فلسفة برجسون بأكملها دفاعاً عن الروح والحرية، والتأكيد على أن لكل إنسان شخصيته الحية المتميزة، وأن «كل خط للتطور ينتهى إلى تحرير الوعى عند الإنسان، ويظهر الإنسان وكأنه الغاية النهائية من تنظيم الحياة على كوكب الأرض»^(١٩). ولكن فلسفة برجسون انحسرت مع نهاية الحرب العالمية الثانية - على الرغم من انتشارها السريع والشهرة التى حظيت بها فى معظم بلدان أوروبا وامتدت إلى الشعوب الشرقية - ويعزو البعض هذا الانحسار إلى اهتمامها المبالغ فيه بالزمان الشعورى، باعتبار أنه وحده هو الزمان الحقيقى وتجاهلها للزمان المكاني. وربما يعود السبب الحقيقى لهذا الانحسار هو اكتساح الوجودية للساحة الفلسفية

والفكرية فى فرنسا فى تلك الفترة وخاصة الوجودية السارتية.

* البراجماتية:

تعد البراجماتية من بين فلسفات القرن العشرين التى أدت دوراً هاماً فى الفكر المعاصر، واشتهرت بأنها شديدة الإحساس بالمصالح الإنسانية. وهى الفلسفة التى ترجمت الأفكار إلى فعل وعمل، فالحقيقى فى الفلسفة البراجماتية هو ما يمكن التحقق من صدقه فى الواقع الموضوعى، وأن المنفعة والقيمة والنجاح هى المعيار الوحيد للحقيقة. ولا نستطيع القول إن البراجماتية مذهب فلسفى بقدر ما هى منهج يتبع النتائج العملية للأفكار. وعلى الرغم من ردود الأفعال المتباينة التى تشكك فى قيمة وأصالة البراجماتية، إلا أنها تعبر عن فلسفة حضارة جديدة؛ فبدون تشارلز بيرس ووليم جيمس، وجون ديوى (وهم إعلام هذا التيار) يصعب تخيل الحياة العقلية فى القرن العشرين وخاصة فى الولايات المتحدة الأمريكية معقل هذا التيار. وعادة «ما ينظر إلى بيرس على أنه مقراط النزعة البراجماتية، وجيمس على أنه أفلاطونها أما ديوى فهو أرسطو»^(٢٠). فى حضارة القارة الجديدة.

تشارلز بيرس (١٨٣٩ - ١٩١٤) «أول فيلسوف أمريكى يخرج على العالم بفكر جديد يلور فيه الحياة العقلية كما تمثلت فى القارة الجديدة، فهو الذى خلق الفلسفة البراجماتية خلقاً، ثم هو الذى بلغ بها غاية كمالها، حتى إذا ما جاء بعده التابعان الكبيران اللذان سارا على نهجه، وهما وليم جيمس وجون ديوى - لم يسعهما إلا أن يتحركا فى الإطار نفسه»^(٢١). وأهم ما يميز فلسفة بيرس هى أنها فلسفة علمية وليست تأملية، وأنها بعيدة عن الرطانة الفلسفية الأكاديمية. ويعتبره البعض «أكبر مفكر أنجبته أمريكا، له إسهاماته المتميزة فى المنطق، وفلسفة العلم، والميتافيزيقا، والابستمولوجيا وفروع أخرى من الفلسفة بجانب اشتغاله بالعلم»^(٢٢). والفكرة الأساسية عند بيرس هى أن الوظيفة الوحيدة للفكر تنحصر فى النتيجة العملية المثمرة التى يتمخض عنها الفكر. ويشترك وليم جيمس (١٨٤٢ - ١٩١٠) مع بيرس فى هذه الفكرة الأساسية وهى أن الفكر لا يكون مفيداً وله معنى يمكن فهمه ولا يكون له مصداقية إلا من خلال علاقته بغاياته، فالمعرفة بالنسبة لهما ليست تأملاً ولا حدساً بل هى فعل وعمل.

وربما كان بيرس ووليم جيمس هما أول من «عرض بوضوح الاتجاه المميز للقرن العشرين في النظر بعين الاعتبار للمعنى ووضعه في قلب الفلسفة؛ ففي اعتقادهما أن الفكرة الموجودة في العقل لها وظيفة تكيفية تتجلى في الفلسفة وفي نظرية المعنى»^(٢٣)، وهذه هي إحدى آثار نظرية دارون التطورية. ولوليم جيمس إسهاماته في ظهور البراجماتية على الساحة الفلسفية، على الرغم من أنه ليس مؤسس هذه النزعة (مثل بيرس) ولا هو الذي قدمها بشكل محدد (مثل جون ديوى)، ولكن قوة شخصيته ونشاطه لعبا دوراً حاسماً في الأثر الذي طبعت به البراجماتية على معاصريه. ومحاضراته عن البراجماتية يؤرخ بها لبداية هذا التيار الفلسفى كحركة واضحة المعالم؛ خاصة في بحثه عن مفهوم الصدق، فبعد أن اختلف الفلاسفة طويلاً حول طبيعة الصدق، جاء جيمس ليؤكد أن الفكرة الصادقة هي التي تتلاءم مع غيرها من الأفكار التي تثبت صحتها عملياً. وتصبح الفكرة حقيقية عندما تثبت التجربة أنها صالحة ومفيدة.

ثم يأتي جون ديوى (١٨٥٩ - ١٩٥٢) أحد الفلاسفة الثلاثة الذين طوروا البراجماتية بما له من وعى عميق بالبعد الاجتماعى للفكر الفلسفى. فقد أدرك أكثر من أسلافه ليس فحسب قيمة التفاعل بين الفلسفة والأنشطة الثقافية الكبرى، بل أيضاً قيمة الفلسفة ذاتها ومواجهتها المستمرة مع السياسة والتعليم. مما جعل لفلسفته تأثيراً عظيماً على الحياة الأمريكية، فقد «ذاعت شهرة جون ديوى على الأخص باعتباره مفكراً تربوياً يروم إصلاح مناهج التربية على أساس آراء اجتماعية متشددة في شأن الطابع الاجتماعى للتربية. وقد كانت فلسفته لمدة طويلة أقوى قوة عقلية في تلك البلاد التي تعبد التكنولوجيا، ولم تعرف خبرة التقدم العلمى على النحو الذى عرفت أوربا»^(٢٤). لقد شارك جون ديوى زميله بيرس وجيمس في المبدأ العام للبراجماتية وهو أن الفكرة خطة عمل، وأنها - أى الفكرة - لن تكتسب أية قيمة إلا حين تثبت أنها قابلة للعمل وقادرة على تحقيق نجاح تلك الخطة. ولكن لفلسفة ديوى مفتاح آخر مختلف وهو مفهومه عن الخبرة وتأثره بالنزعة السلوكية، والخبرة عنده هي خبرة بالطبيعة لأنه لا توجد - فى رأيه - معرفة حقيقية غير التي يأتى بها منهج العلوم الطبيعية ولذلك فهو يرفض كل الأفكار التي تتعالى على الطبيعة ويتجه مباشرة إلى الخبرة.

ولعل أهم إسهام قدمه ديوى فى تطور البراجماتية هو نظريته فى التربية ورفع شعار التعليم بالممارسة؛ فالتربية الواعية هى إعادة بناء مستمر للخبرة. وأن الأفكار لا تكون أفكاراً حقيقية إلا إذا كانت أدوات أو ذرائع نستعين بها فى حل المشكلات التى تواجه الفرد والمجتمع على حد سواء. ولا غرابة فى أن تنشأ الفلسفة البراجماتية وتجد صدى لها - بل وتحقق نجاحاً باهراً أيضاً - فى مجتمع يحكمه منطق القوة والنجاح كالمجتمع الأمريكى، ولكنه ليس بالضرورة هو أفضل المجتمعات. وربما لهذا السبب أيضاً لم تجد البراجماتية رد فعل إيجابى فى المجتمعات ذات القيم المثالية العريقة؛ لأن ربط الأفكار الحقيقية والصادقة بآثارها العملية سواء كانت مباشرة أو غير مباشرة استدعى استبعاد كل القضايا الأخلاقية وأحكام القيمة، بل وبعض قضايا العلم أيضاً من دائرة الحق والصدق. كما يحصر الفكر الفلسفى فى الجانب العملى الذى يحقق منفعة مباشرة، ويزعم بغير حق أن الحقيقة مساوية للنجاح والتأثير العملى. والأبعد من هذا أن البراجماتية بهذا المفهوم تهدم الهدف الأسمى للفلسفة وهو البحث عن الحقيقة ذاتها، أى البحث المنزه والمجرد من كل غاية أو هدف أو منفعة عملية، وربما كان هذا هو الجانب السلبى من المنهج البراجماتى. لكن هناك بغير شك جانباً إيجابياً يتمثل فى نزعتها النقدية للمطلقات المثالية والميتافيزيقية، كما تتمثل أيضاً فى ترجمتها للأفكار إلى فعل وسلوك عملى، وتوجيهها بوجه خاص نحو آفاق المستقبل.

* الفلسفة التحليلية:

أحدثت الفلسفة التحليلية ثورة فى تاريخ الفكر الفلسفى - كما يقول آير - بانتقاله على أيدى التحليليين من البحث فى مجال الموضوعات والأشياء إلى مجال آخر يبحث فى الألفاظ والعبارات التى يستخدمها العلماء والفلاسفة. ولم تكن الفلسفة التحليلية مذهباً، بل هى منهج فى البحث اهتم اهتماماً شديداً بالتحليل اللغوى بهدف إضفاء الوضوح والدقة على لغة الفلسفة والكشف عن حقيقة الكثير من مشكلاتها، وجورج مور (١٨٧٣ - ١٩٥٨) هو رائد النزعة التحليلية فى الفلسفة المعاصرة، وهو يمثل مع رسل وفيتجنشتين المدرسة التحليلية التى يطلق عليها اسم الواقعية الجديدة. والتحليل عند مور ينصب على التصورات أو الأفكار والمفاهيم.

وليس على الألفاظ أو العبارات اللغوية. كما اصطنع رسل منهجاً للتحليل للوصول إلى المكونات الأساسية التي يتألف منها الفكر عن طريق التحليل اللغوي، وأيضاً عن طريق تحليل المفاهيم والتصورات الرياضية وتحويلها إلى مفاهيم منطقيّة. وقد حصر رسل مهمته في أن «يمنطق الفلسفة كلها.. من أجل أن تقلع الفلسفة عن دراسة الوجود الكلي، وأن تقنع بدراسة الوجود العام وهو الوجود المنطقي الذي أراد أن يحصر فيه الفلسفة كلها»^(٢٥)، فالمعروف أن السمة الأساسية التي تجمع بين فلاسفة التحليل هو عداؤهم الشديد للفلسفة المثالية والميتافيزيقا بوجه خاص.

تتحول الفلسفة كلها على يد فيتجنشتين - الذي يحتل مكانة عظيمة الشأن، في النزعة التحليلية - إلى تحليل للغة. وقد تجاوز تأثيره الفلسفة التحليلية ليتبوأ موقعا هاما في الفلسفة المعاصرة، ففلسفته المتأخرة وخاصة في كتابة «بحوث فلسفية» فتحت «آفاقاً جديدة أفاد منها علم اللغة والعلوم المتصلة به، ولم يقتصر الأمر على اكتشاف الفروق الأساسية بين لغة العلم ولغة الفلسفة ولغة كل يوم، وإنما تعداه إلى الاختلافات المتنوعة بين اللغات، واختلاف العناصر المكونة داخل كل لغة على حدة، وتعدد الألعاب اللغوية حسب القواعد المستخدمة في كل لعبة بمفردها»^(٢٦). ولا ترجع أهمية فيتجنشتين إلى تأسيسه لمنهج جديد للتحليل المنطقي للغة، بل تمتد أيضاً إلى إثارته للقضايا «بطريقة نقدية أصيلة أخرجتها من دائرة «التسليم» ووضعتها في دائرة «الإشكال» وبذلك استحققت أن تكون رافداً هاماً من روافد النزعة النقدية الغالبة على التفكير الفلسفي المعاصر»^(٢٧).

* الوضعية المنطقية:

ظهرت الوضعية المنطقية حوالي عام ١٩٢٢ بالتقاء مجموعة عرفت باسم حلقة فيننا، وكان لكتاب فيتجنشتين «رسالة منطقية فلسفية» أثر كبير على أعضاء هذه الحلقة، كما كان أيضاً لمنطق رسل وطريقته الفنية في التحليل أثرها العميق عليهم، ولقد «أختار الوضعيون المناطقة لفظة «منطقي» ليشير إلى اهتمامهم بالتحليل المنطقي للمعرفة ولكل نتائج العلم والحياة اليومية لإضفاء الوضوح عليها وشرح العلاقة التي تربط هذه النتائج»^(٢٨). وللوضعية المنطقية بعض السمات الخاصة التي أثارت حولها الكثير من الجدل والخلاف في النصف الأول من القرن العشرين منها: رفض

الفلسفة التقليدية بما في ذلك رفض الفلسفات المثالية والميتافيزيقا لحساب العلم والتفكير العلمي. ويرجع رفض الوضعيين المناطق للمثالية إلى أنهم ورثة بيرس من ناحية ورسل من ناحية أخرى، وقد حصروا الفلسفة في وضع أسس التفكير العلمي أو خدمة العلم الوضعي وربطوا التراث التجريبي بالتطور الجديد في المنطق.

من أهم المشكلات التي أثارها الوضعية المنطقية مشكلة «مبدأ التحقق» Principle of Verification ويقوم هذا المبدأ على أن الأحكام أو العبارات التي «لا نستطيع إثباتها بالإدراك التجريبي هي بالمعنى الحرفي للكلمة مجرد لغو، إذ لا يوجد أي معنى أو دلالة يمكن أن تنسب إليهما.. فما يمكن إثباته عن طريق الوقائع facts هو وحده ما يمكن أن يكون له معنى.. ولقد طبق الوضعيون المناطق هذا المبدأ على رفضهم للميتافيزيقا»^(٢٩)، باعتبار أن قضاياها هي من قبيل ما لا معنى له. وينسب أعضاء حلقة فيينا هذا المبدأ إلى فيتجنشتين، والذي كان له أكبر تأثير عليهم خاصة في كتابه «رسالة منطقية فلسفية» - وهو الكتاب الذي كان نقطة تحول في تاريخ الفكر الفلسفي المعاصر - والذي انتهى فيه إلى أن «مشكلات الميتافيزيقا والفلسفة التقليدية قد نشأت عن إساءة فهم منطق اللغة، وأن تحليل لغة العبارات والقضايا قد بين أن معظمها ليس كاذباً وإنما هو خال من المعنى»^(٣٠).

بعد كارناب (١٨٩١ - ١٩٧٠) أبرز ممثلي الفلسفة الوضعية، وصار المتحدث باسم حلقة فيينا إلى أن فقدت الحركة زخمها من الناحية الفلسفية عام ١٩٣٦ وتشتت أعضاؤها بموت بعض روادها ومقتل شليك، وهجرة بعض أعضائها إلى بريطانيا وبعض الآخر إلى الولايات المتحدة الأمريكية، ويمكن القول إن المرحلة الأولى من الوضعية المنطقية قد خبت وانطفأت شعلتها للأسباب السابقة وبسبب انصراف الحركة الفلسفية عنها - بعد أن كانت تشغل مكاناً متميزاً في فلسفة القرن العشرين - كنوع من الاحتجاج على دوجماتيقية أعضائها. ولكن هذا لا يعني أن الوضعية المنطقية قد انقرضت أو انتهت تماماً، وإنما تطورت عند كارناب أفضل ممثليها وأنشطهم، وخاصة في دراساته في السيমানطيقا أو علم المعاني، التي يتجاوز فيها التحليل المنطقي للغة.

وربما يكون الدرس الوحيد المستفاد من غلو هذه المدرسة في مرحلتها الأولى أنه

ليس هناك رأى قاطع وحاسم فى الفلسفة، وكما أن هناك مبدأ التحقق من الصدق؛ فهناك أيضاً مبدأ التكذيب - الذى قال به بوبر - والذى يعنى أن القضية أو النظرية تظل صادقة حتى تظهر قضية أو نظرية أخرى تكذبها. وإذا كان للوضعية المنطقية تأثير إيجابى فى الحياة الفلسفية المعاصرة فهو بلاشك أنها دفعت الدراسات المنطقية دفعة هائلة نحو التجديد، كما أنها برفضها للميتافيزيقا نبهت الفلاسفة إلى ضرورة إعادة النظر فى استخدامهم للعبارات الفلسفية الفضفاضة، وأن عليهم أن يقدموا نماذج للأفكار تتسم بالدقة والوضوح وأن يصوغوا عباراتهم الفلسفية صياغة لغوية دقيقة.

* فلسفة الظاهريات (الفينومينولوجيا)

كان للفلسفة التحليلية عند مور ورسل وفيتجنشتين أثر كبير على فلاسفة البلدان الناطقة بالإنجليزية، بينما ساد فى أوروبا نظام من التفلسف برز فى الوجودية الألمانية، والوجودية الفرنسية وكلاهما تأثر إلى حد كبير بفينومينولوجيا هوسرل - وهى مفتاح تطور الوجودية المعاصرة - فكان الاختلاف شاسعاً بين الفلاسفة التحليليين من ناحية والفلاسفة المهتمين بالتراث الأوروبى المعاصر من ناحية أخرى، بحيث يصعب على كلا الفريقين الاتصال بالآخر. ورفضت الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة أن تنظر للفلسفة باعتبارها علماً تجريبياً وكان هوسرل (١٨٥٩ - ١٩٣٨) أحد حاملى لواء هذا الاعتراض، الذى بدأ فلسفته بالهجوم الشرس على علم النفس، بل جعل هدفه تدمير النزعة السيكلوجية فى المنطق والهجوم على المثالية والوضعية التجريبية، وقدم منهجه فى الظاهريات.

الظاهرات هى أحد التيارات الهامة فى فلسفة القرن العشرين التى سادها الاعتقاد بأن الفلسفة ليست كالعلوم الطبيعية أو الواقعية وأنها لا يمكن أن تستخدم مناهج تلك العلوم. ولذلك فإن أهم سمتين أساسيتين من سمات الفينومينولوجيا هى أنها منهج فى المقام الأول «ينحصر فى وصف الظاهرة أى ما هو معطى مباشرة... ومن جهة أخرى فإن موضوعها - أى الفينومينولوجيا - هو الماهية essence أى المضمون العقلى المثالى للظواهر، الذى يدرك فى إدراك مباشر، هو رؤية الماهيات»^(٣١). وقد عارض هوسرل بهذا الفلسفة الكانطية التى تنكر معرفة الماهيات.

واستطاع أن يؤسس فلسفة جديدة في الفكر الغربي في القرن العشرين، يمكن القول بأنها فلسفة البدايات الأولى التي لا تفترض مسبقاً معرفة قبلية بالأشياء، بل تقوم بتجربة الأشياء في الشعور كظواهر محضة. الفينومينولوجيا - إذن - هي علم دراسة الظواهر أو المعطيات التي تتكشف في الوعي، وجعل هوسرل مهمته إيجاد المنهج الفلسفي الذي يستطيع رؤية الماهيات أو حقيقة الموضوعات العينية.

والماهيات ليست ماثلة أمام الذهن أو الوعي، ولكن بلوغها لن يكون إلا من خلال مراحل متدرجة هي مراحل المنهج الفينومينولوجي الذي ليس استنباطياً ولا تجريبياً، بل هو منهج استبطاني ليس بالطريقة السيكلولوجية، وإنما يتم من خلال عمليات ثلاث تبدأ بالاستغناء عن كل المعلومات السابقة عن الشيء، وبالتوقف عن الحكم ووضع بعض عناصر المعطى - وهي العناصر التي لا تهتم بها الذات بحيث لا يبقى لها إلا ما هو معطى من الموضوع - بين قوسين واستبعادها من التأمل، أي تقويس العالم، والانصراف بالوعي إلى الماهية الخالصة وهذا ما يسميه هوسرل بالرد الترنسندنتالي. ولكن الوعي لا يكون إلا وعياً بشئ ما، أي أن للوعي طابعاً قصدياً، ونشاطاته نشاطات قصدية. والقصدية هي الفكرة الأساسية في فلسفة الظاهريات. ويتجاوز الوعي الصفات العارضة وينفذ إلى الماهية، وهو ما يسميه هوسرل بالرد الماهوي، بمعنى الوصول إلى ماهية الشئ، ثم البحث عن معنى أو دلالة الظاهرة. بمعنى آخر يمكن أن نقول إنه تتم عملية حفر للوعي أو - إذا استعنا بتعبير فوكو - أركيولوجيا الوعي.

مهمة الفيلسوف الفينومينولوجي إذن هي بحث الظاهرة الماثلة أمام الوعي أو الشعور الذي يتوجه إليها ويقصدها «بأنعاله القصدية، وغدت رؤية الماهيات وتحليلات المعنى هي أدواته في البحث»^(٣٢). ولعل ما أسفر عنه هذا المنهج هو نوع جديد من المثالية، أطلق عليه المثالية الذاتية المتعالية. إن الحقيقة الوحيدة والمطلقة في هذا المنهج هي الذاتية المتعالية التي يعتمد عليها كل وجود آخر في العالم، بحيث يمكن أن نقول إنها ذروة الذاتية بعد ديكارت، بل هي تعميق للذاتية والارتفاع بها. فإذا ما اندثر كل شئ في العالم سيبقى الوعي صانع الماهيات والحقائق. وربما لهذا السبب أيضاً تعرضت فلسفة الظاهريات للنقد كشكل من أشكال المثالية الذاتية، فهي

كفلسفة للباطن قد أكدت «عجز كل الفلسفات المثالية الذاتية عن التأثير في حركة الواقع التاريخي والاجتماعي»^(٣٣). ولكنها من ناحية أخرى كانت شهادة بإفلاس العقل الغربي. وعودة إلى الشعور الفردي الحي؛ فقد أيقظت الوعي بالأشياء والعالم والتجربة الحية. وبرؤية الماهيات من خلال الوعي أو الشعور تصبح الحقائق حية.

إن أثر الفينومينولوجيا على الفلسفات الأخرى يؤكد الجانب الإيجابي منها، فهي كمنهج - أكثر منها فلسفة - تعد منهجاً خصباً أثر على العديد من فلسفات العصر، وطبق تطبيقات مثمرة في مجالات مختلفة؛ لقد أعطى هوسرل إشارة البدء من جديد لعلوم كثيرة منها «علم النفس، دراسة العقل، والمنطق، وفلسفة الرياضيات، والقانون، والعلوم الاجتماعية، وفلسفة الفن والأخلاق وفلسفة الدين»^(٣٤). هذا بالإضافة أيضاً إلى تأثيرها العميق - كما سبقت الإشارة - على الفلسفات الوجودية، وفلسفة اللغة، وفلسفة التأويل أو الهرمنيوطيقا، وتأثيرها غير المباشر على أعضاء مدرسة فرانكفورت. وعلى الرغم من تأثير فلسفة الظاهريات في تيارات متعددة وبعثها للحياة في حقول بحثية جديدة، إلا أنها تعد أقل الفلسفات حظاً من الانتشار والفهم أيضاً. وربما يعود هذا إلى غموضها من ناحية، وصعوبة التعامل مع مفاهيمها المخالفة للنظم الفلسفية السائدة حينذاك من ناحية أخرى. فهي ما تزال غير معروفة معرفة كافية بالمقارنة مع التيارات الفلسفية المعاصرة لها والتي حظيت بانتشار واسع ودراسات وافية، وإن لم تكن تفوقها عمقاً وقدرة على التأثير. وعلى الرغم مما تحتويه كتابات هوسرل من تحليلات دقيقة وعميقة إلا أن «المؤرخين لم يضعوا أيديهم بعد على كل ما يشكل قيمة هذه الكتابات التي تعد نبعاً عظيماً للمعرفة، ولم يحددوا بعد مدى قوة فائدتها، ويظهر أن كتابات هوسرل (التي مازالت تنشر تباعاً حتى اليوم) في طريقها إلى أن تصبح مصدراً أساسياً معتمداً من مصادر الفلسفة الغربية ترجع إليها الأجيال القادمة في الحضارة الغربية»^(٣٥).

هكذا فتح البحث الفينومينولوجي آفاقاً جديدة جعلته أحد المنابع الرئيسية للتفكير الفلسفي للحضارة الغربية في القرن العشرين. وكما جاءت الظاهريات ببعض وجهات النظر النقدية - الجذرية - للفلسفات السابقة عليها، وزعمت أنها فلسفة البدايات، وكانت صيحتها على لسان هوسرل بالرجوع إلى الشيء نفسه، وكما وجه

نقده اللاذع للوعى الأوربي وأزماته، محاولاً البدء من الوعى - تعميقاً لفلسفة ديكارت - وكما وجهت الفينومينولوجيا نقدها للمثالية والتجريبية والنزعة الذنسية فى المنطق، فإن هناك بعض الانتقادات التى وجهت إلى الظاهريات نفسها وعرضتها للنقد لاستغراقها فى استبطان الوعى وإغفالها إلى حد كبير للبعد الاجتماعى، وتحويلها للفلسفة إلى نوع من الاستبطان المنطقى المعرفى الذى انتهى إلى مثالية ذاتية متعالية بعكس الهدف الأصلى لهذه الفلسفة.

* الفلسفة الوجودية:

كان للمنهج الفينومينولوجى أكبر الأثر على الفلسفة الوجودية التى كان لها حظ كبير من الشهرة والانتشار - خاصة فيما بعد الحرب العالمية الثانية - يفوق بكثير الأصول التى نهلت منها. لقد كانت رد فعل قوى على المذاهب العلمية والفلسفات التى حاولت أن ترسخ فى الأذهان فكرة المطلق. وإذا كان نيوتن «قد وضع أساس المطلق فى العلم. وجاء هيجل ليؤكد فكرة المطلق فى الفلسفة... فقد جاء عدد من المفكرين وركزوا على التجربة الإنسانية الفردية الحية التى تتمتع باستقلال ذاتى»^(٢٦). ونقطة البدء فى الفلسفة الوجودية هى الإنسان الفرد بمفارقاته الفردية والمواقف التى يخوضها مع الحياة، وتحليل الوجود الإنسانى إنما يبرهن على أن الوجود (الإنسانى) هو الذى يتساءل عن الوجود.

تتعدد تيارات الفلسفة الوجودية وتباين فيما بينها، على الرغم من أنها نبعت جميعاً من مصادر واحدة، وإلى جانب تأثير المنهج الظاهريانى على جميع فلاسفة الوجود - بصفة عامة - فقد كانت لفلسفة الحياة بصماتها أيضاً، بالإضافة إلى انتساب جميع فلاسفة الوجود إلى كيركيجورد الأب الروحى للفلسفة الوجودية. وأهم أعلام التيار الوجودى هم جابريل مارسيل؛ وكارل ياسبرز، ومارتن هيدجر وجان بول سارتر، ويمثل ياسبرز وهيدجر تيار الوجودية الألمانية وهما اللذان تأثرا بكيركيجورد، وأضافا إليه وأخرجوا فلسفته الوجودية من الوجود الذاتى بمعناه الضيق إلى الوجود العام. وهناك أيضاً الوجودية الفرنسية بشقيها المؤمن والملحد، يمثل جابريل مارسيل التيار الأول، ويمثل كل من سارتر وميرلونتى التيار الثانى. وهناك اختلافات أساسية فيما بين أعلام هذه الاتجاهات تجعل من الصعب الحديث عنهم

جميعاً تحت مسمى واحد. ومع ذلك نستطيع أن نحمل بعض الخصائص المشتركة بين الفلاسفة الوجوديين:

١- تنبع الفلسفة الوجودية من تجربة حياة معاشة تسمى تجربة وجودية، تحمل طابعاً شخصياً.

٢- الوجود هو الموضوع الرئيسى للبحث الفلسفى عند الوجوديين.

٣- يتصور الوجوديون الوجود على نحو فاعلى نشط فلا «يكون» الوجود بل «يصير».

٤- أن الوجوديين يفهمون «الذاتية» بمعناها الخلاق، فالإنسان يخلق نفسه بنفسه.

٥- يقول كل المفكرين الوجوديين بالتبعية المزدوجة، تبعية الإنسان للعالم وتبعيته للبشر.

٦- يرفض كل الوجوديين التمييز بين الذات والموضوع، بل ينبغى التعامل مع الواقع الذى يتم فى تجربة القلق، وفيه يدرك الإنسان أنه محدود قاصر. وبالرغم من هذه السمات المشتركة بين الفلسفات الوجودية، فإنه توجد اختلافات عميقة بين ممثلى الوجودية، إذا أخذ كل منهم بمفرده^(٣٧).

حظيت الوجودية الفرنسية - وخاصة السارترية - بشهرة واسعة ليس فى أوساط المثقفين فقط، بل أيضاً على المستوى الجماهيرى والشعبى، ويليهما حظاً من هذه الشهرة وجودية هيدجر، وإن كان انتشار هذه الأخيرة على المستوى الأكاديمى أكثر منها على المستوى الجماهيرى. وعلى الرغم من هذا يعد كارل ياسبرز (١٨٨٣-١٩٦٩) - الأقل شهرة وانتشاراً - من بين «الفلاسفة الوجوديين المعاصرين» أغزرهم إنتاجاً وأوضحهم تفكيراً وأوسعهم اهتماماً وأقربهم إلى التفكير العام. ليس فيه غموض هيدجر ولا جفاف لغته وليس فيه عبث سارتر^(٣٨). ويؤكد ياسبرز - كسائر الوجوديين - أن الإنسان هو الحقيقة الأساسية التى يمكن إدراكها فى العالم، وأنه موجود فى مواقف عينية واقعية فى الحياة. وأن الوجود «انفتاح على العالم، ولن يتحقق - أى الوجود - إلا فى الفعل والسلوك، ونقابل هذا الانفتاح فى المواقف الحدية (مثل الموت والألم والصراع والخطيئة)، وفى الوعى التاريخى، وفى الحرية، وفى التواصل مع الآخرين»^(٣٩). يتحقق وجود الإنسان إذن فى لحظة خروجه

من حال الإمكان إلى حال التحقق، وهو بهذا يحقق معنى الحرية التى هى جوهر الوجود الماهوى عند ياسبرز.

ثم يأتى مارتن هيدجر (١٨٨٩ - ١٩٧٦) الممثل الآخر للوجودية الألمانية والأكثر شهرة من تلقه، ويعلن أن نقطة البدء فى فلسفته هى الوجود - هناك Dasein ليبدأ مرحلة جديدة فى فهم الإنسان. ويبدأ أيضاً بحثه عن «الوجود الأصيل» مسقطاً بذلك مشكلة وجود العالم الخارجى لأن الوجود هناك بطبيعته موجود - فى العائم، وبحثه عن وجوده الخاص يرتبط ببحثه عن الوجود العام. وينطلق هيدجر فى «تحليلاته الأنطولوجية للوجود الإنسانى من الحياة اليومية أو «الموقف الطبيعى» الذى نحياه جميعاً. وهذه التحليلات للوجود - فى - العالم والوجود بالقرب من الأشياء والمعنى والادائية.. إلخ تعد من أئمن ما قدم هيدجر للحياة الفلسفية»^(٤٠). مما جعله يمثل تحولاً بارزاً فى الفكر المعاصر خاصة فى كتابه «الوجود والزمان» الذى يعتبره بعض الباحثين بداية عصر جديد من التفلسف كان له أكبر الأثر على بعض التيارات الفلسفية فى القرن العشرين.

يؤكد هيدجر أن المنهج الوحيد الملائم للتحليل الوجودى هو المنهج الفينومينولوجى ولكنه لم يأخذ بمفهوم هوسرل للظواهرات «كفلسفة ترانسندنتالية تصل فى مراحلها التكوينية الأخيرة إلى رد كل شئ إلى الأنا (الذات أو الوعى) الخالص الذى يبقى ولو فى العالم كله.. ولكنه يعلن تنصله من الظواهرات فلسفة وانجهاً، واستفادته منها منهجاً وطريقاً للكشف عن أشكال الوجود»^(٤١). وكان فلسفة الظواهرات تقوم عند هيدجر «بدور عمل التأويل، وهى تدرس الكينونة من أجل تفسير تركيبها وتكوينها، وتصبح الفلسفة نظرية أنطولوجية فينومينولوجية عامة، تنتج عن تأويل «الوجود - هناك»^(٤٢). مهمة التحليل الأنطولوجى إذن عند هيدجر هى الكشف عن الوجود الإنسانى بصفة عامة، أى وجوده - فى - العالم، بمعنى أنه يمضى من تحليل الموجود إلى تحليل الوجود.

والوجود - فى - العالم عند هيدجر يعنى أن الوجود البشرى قُذِف به على غير إرادته فى عالم ليس من صنعه، وفى محاولته - أى الوجود البشرى - المستمرة للخروج من ذاته يصطدم بعالم الأشياء والأدوات ليحقق إمكانياته ويكون ما لم يكنه،

والموجود البشرى لا يوجد فى العالم فقط، بل أيضاً مع الآخرين. والقلق الوجودى -
وليس السيكلوجى - هو ما يميز حياة «الموجود - هناك» وهو الحالة الانفعالية التى
تتكشف فيها حقيقة الوجود، وأنه وجود للموت، وأن الموت هو أعلى إمكانيات
«الموجود - هناك» وهى إمكانية انتهائه وموته. ومفهوم هيدجر عن الموت يفترض
كذب المفهوم الأفلاطونى - المسيحى، بمعنى انفصال الجسد الفانى عن الروح
الخالدة، فالموت عدم مطلق، سقوط فى اللاشئ. وكما ألقى الإنسان فى العالم بدون
هدف أو معنى، فهو يلقى به أيضاً للموت وبدون أن يكون لحيته أو رحيله معنى^(٤٣).
فالإنسان محكوم عليه بالموت، والموت هو عبور «الموجود - هناك» إلى حيث لم يعد
هناك وجود.

كانت الوجودية الفرنسية هى التيار الآخر للفلسفة الوجودية، وقد انقسم هذا
التيار نفسه - كما سبق القول - إلى تيارين متعارضين، أحدهما دينى كاثولىكى
ويمثله جابريل مارسيل (١٨٨٩ - ١٩٧٣) والآخر ملحد ويتزعمه سارتر. لن نقف
عند الأول - أعنى جابريل مارسيل لأنه لم يؤسس نظاماً فلسفياً، ولم يترك سوى
تأملات على شكل يوميات، وهو أقرب إلى كيركيجورد من كل ممثلى الفلسفة
الوجودية، ولم يكن له شهرة ولا تأثير سارتر، القطب الآخر للوجودية الفرنسية، الذى
تجاوز تأثيره ساحة الفكر الفرنسى إلى بلدان أخرى كثيرة، ومنها بعض البلدان العربية
التي حظى فيها باهتمام كبير وحركة ترجمة واسعة لأعماله.

تطورت فلسفة سارتر (١٩٠٥ - ١٩٨٠) على مراحل ثلاث تأثر فيها بثلاثة
فلاسفة هم هوسرل وهيدجر وماركس. كانت المرحلة الأولى من هذا التطور
سينكولوجية ظاهرية، والمرحلة الثانية انطولوجية، ثم المرحلة الثالثة وجودية ذات ميل
ماركسية. وأثمر هذا التطور الأخير ما يعد أهم كتب سارتر وهو «نقد العقل الجدلى»
الذى أدرك فيه البعد التاريخى للوجود الإنسانى مما أتاح الفرصة لإقامة فلسفة أساسها
عقل جدلى يدرك أن حقيقة الإنسان متغيرة ولن تتوقف عن الصيرورة.

وإذا كان الإنسان عند هيدجر هو الكائن المحكوم عليه بالموت، فهو عند سارتر
محكوم عليه بالحرية، لأنه هو الذى يختار أن يصبح أو يصير. وكما يقول سارتر فى
«الوجودية والنزعة الإنسانية، أن الإنسان مسئول عن وجوده ونوعه، وكذلك مسئول

عن كل البشر في كل اختيار أو قرار له. ومبدأ الوجود عنده: الإنسان هو ما يصنعه بنفسه! الإنسان مشروع Man is Project^(٤٤). والإنسان يوجد بقدر ما يحقن ذاته وإمكاناته في أفعال ملموسة، بمعنى آخر أن الإنسان هو مجموع أفعاله.

يعود الانتشار الواسع للفلسفة الوجودية في منتصف القرن العشرين - إلى الحد الذي أصبحت معه «موضة العصر» - إلى أنها تعبر عن أزمة مبادئ وقيم مرحلة ما بين الحربين العالميتين، لقد وضعت المبادئ الأساسية للفلسفة التقليدية بكل قيمها وحقائقها موضع التساؤل، معتبرة مشكلة الإنسان المشكلة الأساسية. فقد عاد الفلاسفة الوجوديون بتاريخ الفلسفة إلى السؤال عن مصير وماهية الإنسان، والسؤال عن معنى الوجود أو حقيقته بعد أن طغى الطابع العلمي على فلسفات القرن التاسع عشر، واختزلت الوجود الإنساني وقصرته على الوجود المادي، فجاءت الفلسفة الوجودية لتبحث عن ماهية الوجود الإنساني من حيث وجوده - في - العالم، ووجوده مع الآخرين ومن أجلهم. وربما كان هذا سبباً قوياً في انحسار الفلسفة الوجودية - فيما بعد - واتهامها بإهمال الجانب العقلي في الإنسان باعتباره عصب الثقافة الأوروبية القائمة على العلم.

حدث نوع من الانحسار للفكر الوجودي بعد موت كل من هيدجر وسارتر، وبقيت قيمة فلسفة هذا الأخير في كونها أعمالاً أدبية. أما عن فلسفة هيدجر فنستطيع أن نقول إنها من النوع الذي يتم اكتشاف كنوزها وتزداد أهميتها بعد موت أصحابها، فعلى الرغم من انحسار التفكير في الوجودية كفلسفة، بقيت قيمة فلسفة هيدجر في أنها تولدت عنها فلسفات أخرى أثارت الكثير من الجدل، وأحدثت تغييراً جذرياً في مسار التفكير الفلسفي في الثلث الأخير من القرن العشرين، وأقصد بوجه خاص تأثير فلسفة هيدجر - لاسيما في تحليلاته لبعض نصوص الفلاسفة قبل سقراط والنصوص الشعرية لهيلدرن وغيره - على كل من فلسفة التأويل أو الهرمنيوطيقا والنزعة التفكيكية. وفيما بين التأثير الفعال والتراجع والانحسار تعرضت الفلسفة الوجودية للكثير من النقد، على الرغم من أنها قامت في الأساس لتوجيه النقد للفلسفات السابقة عليها، وعلى الرغم أيضاً من زعم أحد روادها (أعني هيدجر) أنه تجاوز الميتافيزيقا الغربية، وأنه يؤسس فكراً جديداً للوجود.

على الرغم من كل هذا فإن الوجودية نفسها لم تسلم من سهام النقد الموجه إليها باعتبارها نزعة معادية للعلم. وكانت فلسفة هيدجر في بعض جوانبها مرتعاً خصباً لهذا النقد، خاصة في إغفالها البعد الاجتماعي والسياسي في حياة الموجود الفرد، وانغلاق فلاسفة الوجود بصفة عامة في الفردية الذاتية - بإستثناء سارتر - إلى حد تجاهل الواقع الجدلي المتحرك حولهم. وقد كان هذا الجانب هو الأساس الذي ارتكز عليه نقد أعضاء مدرسة فرانكفورت لفلسفات الوجود.

* النظرية النقدية:

امتد تأثير بعض أفكار فلسفة الظاهريات وفلسفة الحياة وفلسفات الوجود إلى تيار آخر ساد في أواخر الثلاثينيات من هذا القرن أطلق عليه اسم التيار النقدي وانطلق من «معهد البحوث الاجتماعية» بمدينة فرانكفورت ومن هنا أطلق على هذا التيار اسم «مدرسة فرانكفورت» واحتفظ بهذا الاسم حتى بعد أن هاجر أعضاؤه - في فترة الحكم النازي - إلى الولايات المتحدة الأمريكية ثم بعد عودتهم مرة أخرى إلى بلادهم عام ١٩٥١. اتخذ أعضاء هذه المدرسة من التحليل النقدي منهجاً لهم فعرفت باسم «النظرية النقدية»، وقد تطورت هذه النظرية على مرحلتين أساسيتين، تمت المرحلة الأولى على يد الجيل الأول من المؤسسين وهم هوركهايمر وأدورنو وماركوز وإريك فروم وغيرهم، وتطورت المرحلة الثانية على يد الجيل الثاني الذي يعد هابرماس أحد أشهر أعلامها.

إن السمة الأساسية التي جمعت أعضاء «مدرسة فرانكفورت» بجيلها الأول والثاني هو «نقد» العقلانية التقنية التي سادت الفكر الغربي في ظل الحضارة الصناعية والنظام الرأسمالي. إنها تعبير عن رفض العقلانية العلمية، وعقل التنوير بكل ما نتج عنه، وقد تبنى أعضاء المدرسة المنهج التحليلي النقدي للماركسية دون مقولاتها التقليدية. وبلغت هذه المدرسة ذروة تأثيرها على الحياة الفلسفية والعقلية وعلى تفكير الرأي العام المثقف في أوروبا وألمانيا الغربية في النصف الثاني من عقد السبعينيات عندما تبنت حركة الطلاب المعروفة بعض أفكار النظرية النقدية وأدمجتها في أيديولوجيتها اليسارية الجديدة الرافضة لكل أشكال السلطة والتسلط^(٤٥). اكتفى الجيل الأول من مدرسة فرانكفورت بنقد سلبيات المجتمع الأوربي في ذلك الحين

التي ذكرنا بعضها، ولكنها لم ترق إلى وضع نظرية نقد نسقية، ولم تقدم بديلاً عما قامت بتوجيه النقد إليه. ولعل الدور الهام الذي لعبته هذه النظرية في مرحلتها الأولى هو تأكيدها على الدور النقدي للفلسفة. وأخيراً «نشأت أبناء الجيل الأول للمدرسة مع بداية الثمانينيات، وبقيت أفكارهم الثورية بغير أثر علمي ملموس، وانفضت عنهم حركة الطلاب المتمردين، وأحكمت الدولة قبضتها وراحت تطارد اليسار الجديد وعلى رأسه رواد المدرسة وتلاميذهم. لكن المدرسة ظلت حية في الجيل التالي الذي ما يزال ممثلوه ممسكين بالخيوط التي نسجها الرواد، عاكفين على مواصلة تراثها النقدي الثوري وبلورة نظريتها النقدية» (٤٦).

ويعد يورجين هابرماس (١٩٢٩ -). أهم ممثلي الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت. أفاد كثيراً من تطور العلوم الاجتماعية وتعمق في مشكلات نظرية المعرفة وفلسفة اللغة وبعض اتجاهات الفلسفة المعاصرة كالهيرمنيوطيقا والأنتروبولوجيا الفلسفية، وانعكست كل هذه التيارات على تطويره للنظرية النقدية، أو بمعنى آخر إعادة بنائها وتزويدها بدماء جديدة، وساهمت كل اتجاهات الفلسفة المعاصرة - بالإضافة إلى التراث النقدي الذي ينحدر منه هابرماس نفسه: بدءاً من كانط وانتهاء بالجيل الأول من مؤسسي النظرية - في تكوين القاعدة النقدية لفلسفة هابرماس بحيث مكنته من «تأسيس منطلقات جديدة لنظرية نقدية خاصة به تتميز بمتانتها المعرفية والمنهجية وتتسم بالامتداد والتواصل مع متغيرات المستقبل» (٤٧). وإذا كان الجيل الأول من مؤسسي النظرية النقدية قد هاجم عقل التنوير وكل ما تمخضت عنه أفكار الحداثة، فإن هابرماس دافع عن العقل، ونظر إلى الحداثة على أنها مشروع لم يكتمل بعد. وعندما نادى بعض المحدثين بأن تتخلى الفلسفة عن دور المرشد أو القاضي الذي يعين للعلوم مكانها ومناهجها ووظيفتها، وحاولوا تبرير قولهم بخلع الفلسفة عن عرشها بزعم أن الأفكار الأساسية (مثل الحقيقة والمطلق) ليست شروطاً ضرورية للحياة البشرية، بل من الممكن أن تسقطها البشرية من حسابها، أقول عندما نادوا بذلك، تصدى هابرماس للدفاع عن دور الفلسفة وضرورة ارتباطها بالعقل، ولكنها عنده ليست دليلاً للعلوم أو المعرفة، وإنما تشغل مكانها داخل العلوم، بمعنى أن الفلسفة لا تضع حدوداً للعلوم ومناهجها، بل تكون هي نفسها منخرطة في هذه العلوم ومفسرة لها.

أكد هابرماس - إذن - على دور الفلسفة «باعتبارها منخرطة Stand-in في المجتمع، وأكد على علاقتها بالأبحاث التجريبية العينية، فلم تعد وظيفة الفلسفة أنها الحاكم المطلق في العلم والثقافة، بل دخلت في علاقة مع العلوم الإنسانية وتاريخ العلم، ومع فلسفة اللغة واللغويات التجريبية»^(٤٨). ويمكن القول إن محاولة هابرماس الأساسية - منذ كتابه «المعرفة والمصلحة» وحتى «نظرية الفعل التواصلي» - هي وضع إطار عمل شامل للعقلانية والتعقل. إن التفكير الفلسفي يبدأ بتأمل العقل المتمثل في المعرفة، والكلام والفعل، ويحتفظ بدوره الرئيسي «كحارس للعقل»، وبذلك يقدم هابرماس نوعاً من «الخطاب المهجن» الذي يدمج الأفكار الفلسفية في سياق البحث التجريبي معارضاً بذلك التصورات والمفاهيم التقليدية للفلسفة.

وإذا كان الجيل الأول من مؤسسي «النظرية النقدية» قد اقتصر على نقد أفكار وعقلانية الحداثة، واكتفوا بتوجيه سهام النقد إلى كل أوجه الحياة الفلسفية المحيطة بهم فإنهم لم ينجحوا في بلورة نظرية نقدية نسقية، ولم يقدموا في النهاية غير نظرة تشاؤمية إلى الوجود والتاريخ عندما عجزوا عن إمكانية التغيير، فإن هابرماس يؤكد أن الحداثة مشروع لم يكتمل بعد، ولكنه يؤكد من ناحية أخرى أن «فلسفة الوعي وفلسفة الذات قد استنفدت كل طاقاتها، ويتمين إدخال مسألة التفاهم والتواصل لتنشيط التفكير الفلسفي في اللغة والزمن والذات والحداثة والعقل»^(٤٩). ولذلك أسس هابرماس نظرية فلسفية أطلق عليها اسم «نظرية الفعل التواصلي» تتخذ من النقد مرتكزاً لها وتستند إلى صياغة جديدة للعقلانية قائمة على التواصل بين الذات الفاعلة في المجتمع. ويقدم هابرماس مفهوماً للتفاعل يقوم على الممارسة الاجتماعية التي تصاغ باللغة العادية. وتقوم على أخلاقيات الحوار بين أفراد المجتمع، ويتم توظيف اللغة من أجل التفاهم للتوصل إلى نوع من الاتفاق بين الذات.

* البنيوية:

بعد أن انحسرت الوجودية كفلسفة من الساحة الثقافية في الغرب الأوربي، ظهرت «موضة» البنيوية في الساحة الثقافية الفرنسية على وجه الخصوص، واكتسحت ميادين شديدة التنوع، منها ما يختص بمجال اللغويات وأهم أعلامه جاكوبسون وشومسكي، ومنها ما ينتمي إلى علم النفس ويمثله لا كان، ومنها ما

يختص بالنقد الأدبي الذى يهتم بالبنية الفنية للنص مثلما فعل رولان بارت الذى انتقد سيطرة أيديولوجية المؤلف سواء فى الأدب أو الفلسفة باعتبار أن سلطة المؤلف تعبر عن تاريخ ومجتمع وتحيل إليهما، وبارت يريد إلغاء هذه السلطة لفهم النص الأدبي بعيداً عنها. أما فى ميدان الفلسفة، فيعد فوكو أحد أشهر أعلام البنيوية، على الرغم من تنكره أحياناً من الانتماء إليها. وكان ألتوسير بنيوياً فى تأويله للماركسية، ثم يأتى ليفى شتراوس مؤسس الأنثروبولوجيا البنيوية. وكان للتطور المعاصر للعلوم والممارسة الاجتماعية فضل كبير فى ظهور البنيوية، كما كان علم اللغة أحد مصادرها.

تعتبر البنيوية منهجاً علمياً أكثر منها مذهباً فلسفياً، وعدائها للنزعة التجريبية والنزعة التاريخية هى أهم ما يميزها. أثارت البنيوية ردود أفعال متباينة - كما أشرنا فى المقدمة - بين الحماس العاطفى لها والرفض الغاضب عليها. أنكرت الذات واهتمت بالنسق «اللفوى»، كنسق منطقى لا يتوافق مع الواقع؛ فأصبح البحث البنيوى لا يتجه نحو الموضوع بل نحو نسق الدلالات؛ بمعنى آخر أصبحت الدلالة اللغوية من المفاهيم الأساسية فى النزعة البنيوية بمختلف أشكالها، وأصبحت اللغة هى الحقيقة الموضوعية التى لا تظهر إلا باختفاء الذات.

كانت الأنثروبولوجيا البنيوية هى ميدان بحث ليفى شتراوس (١٩٠٨ -). وقد كان «للبحوث اللغوية دور عظيم الأهمية فى تحديد الاتجاه الذى سارت فيه بنيوية ليفى شتراوس وفى صبغ أبحاثه الأنثروبولوجية بطابعها المميز»^(٥٠). لم يكتف شتراوس - فى أبحاثه - بالوقوف على ثقافة بعينها، بل سعى إلى الوصول للمبادئ الأساسية التى يشترك فيها العقل البشرى فى كل زمان ومكان، وتكون البنية العامة للفكر البشرى. وقد كان دى سوسير (١٩٥٧ - ١٩١٣) هو الذى أوحى لشتراوس بذلك، ففى الوقت الذى كان فيه علماء اللغة يربطون بين تطور اللغة وتطور المجتمع، فإن دى سوسير «لم يعد يهتم بالبحث التكويني التاريخي، وقلب العلاقة بين النسق والتاريخ وقد ميز عالم اللغة بين اللغة باعتبارها مجموعة من المواضع المتفق عليها والتى تتيح استخدام اللغة وممارستها عند الأفراد وبين الكلام الذى يمثل تلك الممارسة نفسها»^(٥١). أى أن هناك اتساقاً يحد العلاقة بين عناصر اللغة بدون أن يكون لها علاقة بالعالم الخارجى الذى تعبر عنه أو تدل عليه.

يعد ميشيل فوكو (١٩١٥ - ١٩٨٠) من أكثر البنيويون شهرة. وكان كتابه «الكلمات والأشياء» من أكثر كتبه التي أثارت ضجة كبرى، ولكن بعض الباحثين رأى أن هذه الضجة مؤقتة. «إذ أن الكتاب بعد مضي عشر سنوات على نشره، لم يثبت قدرته على الصمود للزمن»، وقد طبق فوكو منهجه الحفري (الأركيولوجي) على دراسته للعلوم الإنسانية، ففي هذا الكتاب يعرض «صور العقل الأوربي في القرن العشرين منذ عصر النهضة، وفيه يحاول أن يهتدى في كل عصر إلى عناصر الثبات وراء التحول الظاهري وأن العناصر الثابتة هي الأساسية والجوهرية، وأن العناصر المتحولة والمتغيرة سطحية عرضية»^(٥٢). واهتم فوكو - في المراحل الأخيرة من تطور تفكيره - اهتماماً كبيراً بتحليل الأشكال المختلفة من الممارسات الخطابية لإبراز التمايزات والاختلافات التي تنشأ في الأشكال الخطابية. وعلى الرغم من استمراره في تحليلاته الأركيولوجية، إلا أنه ابتعد إلى حد كبير عن البنيوية واقترب من أفكار فلاسفة التأويل، فبدأ البحث عن الدلالة في الأشكال الخطابية المتنوعة.

وعلى الرغم من أن فوكو يصف نمط تفكيره بأنه فلسفة نقدية، إلا أن البنيوية نفسها تعرضت للكثير من النقد بحجة أنها أنكرت الفاعلية الإنسانية وتصورت إمكانية بناء أنساق تجريدية ثابتة وساكنة بعيداً عن حرية الإنسان وفاعليته، وعلى الرغم من محاولة بعض البنيويين الدفاع عن أنفسهم من تهمة معاداة النزعة الإنسانية؛ وإن أنساقهم التي توصف بأنها مجردة وتستبعد الذات والتاريخ هي ثمرة دراسات عميقة لفترات تاريخية هامة في حياة الجنس البشري وهي التي تمثلت في المجتمعات البدائية الأولى، كما أن دراساتهم أيضاً هي التي أضفت على الأساطير ثوعاً من المعقولة بعد أن ظلت حقبة طويلة من الزمان خارج نطاق العقل والمعقول. على الرغم من كل هذا الدفاع، فإن التطور التاريخي نفسه قد أثبت أن البنيوية لم تستطع الصمود طويلاً أمام عالم يموج بالمتغيرات، وأن فاعلية الإنسان بإمكانها التدخل في مجريات الأمور لزعة كل الأنساق الثابتة والمستقرة، ولذلك سرعان ما انحسرت البنيوية بأسرع مما توقع روادها وعارضتها تيارات أخرى أطلقت على نفسها اسم «ما بعد البنيوية» أو «ما بعد الحداثة» تركت أثراً كبيراً على الفكر الفرنسي المعاصر.

* ما بعد الحداثة:

هكذا حدث نوع من الانتقال من البنيوية الحداثية إلى تيارات «ما بعد البنيوية» أو «ما بعد الحداثة» التي استندت إلى نقدها للبنيوية وأكدت على «التفاعل المتبادل بين القارئ والنص، ولا ترى ما بعد البنيوية أن ثمة شيئاً قائماً خلف اللغة مثلما كانت تذهب البنيوية، وبذلك فهي إعلان بنهاية التفكير البنيوي في العلوم الإنسانية»^(٥٣). وربما لا نبعد عن الحقيقة إذ قلنا أن فلسفات «المابعدية» على اختلافها وتنوعها - وهي التي أشرنا إليها في المقدمة - كانت تعبيراً عن السخط والتمرد على التقدم التكنولوجي في المجتمعات الصناعية والرأسمالية، وعلى العقلانية الأدائية التي أتت بها الحداثة الأوربية منذ عصر النهضة وازدادت بشكل مذهل في الفترة من ١٨٥٠ حتى ١٩٥٠. إن ما بعد الحداثة تقدم نفسها تاريخياً ونقدياً في علاقتها بالحداثة، وكانت نتيجة انهيار ألوان مختلفة من اليقين التقليدي أو التاريخي بحيث انتهت الحداثة أو أصبحت في حكم المنتهية (على الرغم من إيمان البعض - كهابرماس - بأن الحداثة مشروع لم يكتمل بعد)، بمعنى آخر نستطيع أن نقول إن «ما بعد الحداثة» هي الوعي بنهاية الحداثة. وكانت هذه هي النظرة الأساسية لمن يسمون فلاسفة ما بعد الحداثة والتي أدت بهم إلى الموقف النقدي من الحداثة وتمثلت في تجربة جديدة تظهر في شكل التحدي للتقاليد والسلطة، ومراجعة وفحص المفاهيم الأساسية في الميتافيزيقا وتفكيكها لبيان نزعتها المنطقية المركزية، وفي بنى كل ما هو جديد أو غير مألوف. كما تتجلى أيضاً في الكشف عن المسلمات والقوى التي كانت فاعلة في الرؤيا الحداثية، وإخضاع هذه القوى الأيديولوجية والتقنية للتحليل النقدي الدقيق^(٥٤). أو بالأحرى للتحطيم أو التفكيك.

تميزت تيارات «ما بعد الحداثة» بسمات خاصة أولها ارتباطها بعلوم اللغة وعلم الدلالة والمعنى. كما حدث نوع من الامتزاج - في هذه النوعية من الدراسات - بين الفلسفة والنقد الأدبي، فكان هذا الأخير هو الميدان الرئيسى الذى شهد التطبيقات العملية لهذه التيارات. وأخيراً تقوم هذه الدراسات على المناهج النقدية أو التفكيك بمعناه الإيجابي والسلبي معاً. لقد قامت فلسفة التأويل (الهرمنيوطيقا) على نقد وتفكيك النصوص الأدبية من أجل الفهم والوقوف على المعنى والدلالة والقيمة

التي ينطوى عليها النص، أى أنه تفكيك من أجل البناء. بينما تقوم التفكيكية على المعنى السلبي للكلمة والهادف إلى نقد وتفكيك النص للوقوف على التناقض والاختلاف بداخله، أى أنه نقد لا يتجاوز مرحلة الهدم . تمثلت أفكار ما بعد الحداثة - إذن - فى عقلانية التأويل والتفكيك وفلسفة الاختلاف.

* فلسفة التأويل (الهرمنيوطيقا):

نمتد جذور التأويل كمنهج نقدى إلى العصور الوسطى عندما تمثلت فى تفسير وتأويل النصوص الدينية واستتكاه المعنى الكامن فى النص من الداخل، ولكنها تميزت فى الربع الأخير من القرن العشرين بأن أصبحت اتجاهاً فلسفياً يهدف إلى نظرة جديدة إلى العالم وإلى الوجود عن طريق تفسير النصوص وتأويلها، وانفتاح الذات على الآخر من خلال عملية الفهم التى تركز فى المقام الأول على اللغة والكلمة كرمز لهذه اللغة. كما أعادت الهرمنيوطيقا للذات التاريخية مكانتها بعد أن أنكرتها البنيوية. وفلسفة التأويل هى نتاج امتزاجات فلسفات عديدة كالفلسفة الوجودية والمنهج الظاهريانى والمنهج البنيوى. لقد أخذت من هيدجر فكرة أن وجود الإنسان أسبق من بحثه عن المعرفة، أى أن الإنسان ككائن موجود أسبق منه ككائن عارف. وبذلك تحولت الفلسفة فى الهرمنيوطيقا إلى دراسة انخراط الإنسان فى العالم، كيف يفهم العالم ويفهم نفسه من خلال العالم؛ أى كيف يتحول من كائن معرفى إلى كائن يصنع وجوداً جديداً، وبذلك تحولت الفلسفة إلى فهم الإنسان لنفسه بشكل جديد بتأسيس عقلانية جديدة.

يتفق فلاسفة التأويل على أن التشكلات المختلفة للغة وممارستها وتحولات آفاق المعنى فيها ليست خالية من الأغراض والمصالح والرغبات والبحث عن القوة والسلطة؛ فليس هناك معنى للقول ببراءة اللغة لأن تشكلات اللغة والمعنى دائماً تنطوى على مصالح وأهداف وصراعات ورغبات... إلخ وبذلك يؤكد فلاسفة التأويل مسألة الفهم التأويلى الأصيل فى سبيل بحث مشترك عن موضوعية الموضوع، والكشف عن التحيزات والأحكام المسبقة والكامنة فى بناءات الهيمنة والسيطرة^(٥٥)، أى رفع الأقنعة عن مفاهيم القوة والسيطرة الكامنة فى اللغة واستخداماتها، وكأن أزمة اللغة المعاصرة ليست شيئاً آخر سوى «التأرجح بين إزالة الحجب التى يختفى

المعنى وراءها واستعادة المعنى الحقيقي»^(٥٦). ولما كانت الهرمنيوطيقا منفتحة على كل ألوان المذاهب الفلسفية والاجتماعية والعلوم الإنسانية بصفة عامة، وكانت أيضاً ذات روابط وعلاقات وثيقة بمختلف مناهج النقد الأدبي، فلا نستطيع بطبيعة الحال أن نتتبع تطبيقاتها على جل هذه المجالات المعرفية، لذلك سنعرض باختصار للمنهج الهرمنيوطيقى عند اثنير من أشهر أعلامه وهما بول ريكور وجادامر.

يعرف بول ريكور (١٩١٣ -) بأنه فيلسوف المعنى الذى يهتم بالدرجة الأولى بتنظير المنهج الهرمنيوطيقى من أجل الوقوف على المضامين الدلالية للنصوص. ويختلف بول ريكور عن رواد الهرمنيوطيقا «بالقدر الذى يتجاوز فيه المجال المعرفى الضيق للنصوص التراثية فى علاقتها بتطور فقه اللغة الكلاسيكية والعلوم التاريخية، وبالقدر الذى يطرح فيه قضية التفسير وفهم التاريخ كجزء من مجال أوسع هو مجال الفهم مركزاً فى ذلك على الجوانب النفسية والحياتية والتاريخية واللغوية التى تتجاذب النص فى علاقته الحية المتجددة بضمير المفسر»^(٥٧). وحديث ريكور عن العلاقة الحية بين النص والمفسر يجعله قريباً من المنهج الفينومينولوجى إلى حد كبير، كما يقربه أيضاً من هيدجر أكبر فلاسفة الوجود المعاصرين عندما رأى أن اللغة هى تجلى الوجود فى العالم، «ومن ثم فإن تفسير النصوص هو تفسير للوجود، ومهمة تفسير النصوص هى مهمة الوعى بالوجود، وهكذا ارتبط المبحث اللغوى فى النصوص بالمبحث الأنطولوجى فى الفلسفة؛ فتفسير النصوص هو قراءة للغة الوجود وسماع صوته كما تتجلىان فيها»^(٥٨). ويحاول ريكور «تأسيس الفهم على اكتشاف المستويات الدلالية والرمزية للغة التى تتيح للذات المدركة أو العارفة فهم نص من النصوص أو تفسير التاريخ انطلاقاً من رؤية معينة للحياة»^(٥٩). لكن محاولة ريكور - تأسيس معرفة بالوجود - تختلف عن محاولة فهم حقيقة الوجود العام المباشر الذى يقصده هيدجر، لأن الوجود الذى يعنيه فيلسوف التأويل هو الوجود الدال والرموز.

إذا كان للبنىوية تأثير على المنهج الهرمنيوطيقى، فهى - أى البنىوية - تعد عند ريكور البداية التى ينطلق منها، وهى كمنهج علمى تتطلب الانفصال التام بين ذاتية الباحث وموضوع بحثه وبالتالى تختلف عن التفسير الرمزى الذى ينتهجه، ولأنه مدرك للفرق الجوهرى بين المنحى البنىوى الظاهرى وبين المنحى الهرمنيوطيقى

التأملى، أخذ يبحث عن «العلاقة التى يمكن أن تربط بينهما كقطبين متوازيين من أقطاب المعرفة والوجود: القطب الموضوعى للمدخل البنىوى من جهة، والقطب الوجودى أو الانطولوجى للمدخل الهرمنيوطيقى من جهة أخرى»^(٦٠). وعكف بول ريكور على تطبيق منهجه التأويلى على النصوص الأدبية بكل أشكالها فى محاولة لإثبات كيف أن الرمز والاستعارة والمجاز ليست فحسب أشكالاً أدبية أو محسنات بديعية لإضفاء الجانب الجمالى على العمل الأدبى، بل إنها تتحول من خلال التأويل إلى نوع من الوعى بالوجود، أو نوع من تحقيق الذات لذاتها وكيونتتها الحرة ووعيتها بنفسها وإمكاناتها.

وننتقل إلى القطب الآخر من أعلام فلاسفة التأويل وهو هانز جورج جادامر (١٩٠٠ -) الذى أعطى للهرمنيوطيقا بعداً أشمل وأكثر عمقاً عندما اعتبرها استمراراً للفلسفة العملية بأساليب مختلفة. ويصر جادامر على أن «الوعى هو دائماً وجود أكثر من أن يكون وعياً، وأن وجودنا التاريخى سابق على أى فصل تجريدى بين الذات والموضوع فى المعرفة، كما أنه هو أساس هذا الفصل. ومهمة الهرمنيوطيقا الفلسفية أن ترفع إلى مستوى الوعى التأملى تلك القدرة الإنسانية الأساسية على التواصل المعقول مع الموجودات التى تعيش معنا. وذلك لتحقيق الفهم المتبادل من خلال اللغة، وهى بهذه المثابة - أى الهرمنيوطيقا - تظل سابقة على نوع معين من الفعل العملى، كما تظل كذلك مرتبطة به»^(٦١).

والموضوع الأساسى للتأويل الفلسفى عند جادامر هو الدور الرئيسى الذى تقوم به الأخطاء والأحكام المسبقة فى الفهم: «إن التحيزات Prejudices غير العادلة ليست بالضرورة خاطئة وغير مبررة، بحيث نشوه الحقيقة بشكل لا يمكن تجنبه. فالواقع أن تاريخية وجودنا تستلزم أن يشكل التحيز، بالمعنى الحرفى للكلمة (أى الأحكام المسبقة)، التوجه الأصلى لقدرتنا الكلية على التجربة. التحيز إذاً هو أساس انفتاحنا على العالم»^(٦٢). وهو أيضاً أساس فهمنا له، فالفهم «ليس أسلوباً ذاتياً على الإطلاق تجاه الأشياء المعطاة، وإنما يختص بالتاريخ المؤثر لما يفهم، أى أنه بمعنى آخر فهم متعلق بوجود ذلك الذى يفهم»^(٦٣). وهكذا يكون الفهم عند جادامر أسلوباً فى الوجود التاريخى.

ويؤكد جادامر، مصداقاً لهيدجر أو استمراراً له، أنه لا يمكن الوصول إلى حقيقة موضوعية في التاريخ، لأنها - أي الحقيقة - أسلوب في الوجود التاريخي قبل أن تكون معرفة يمكن أن تصبح موضوعية. ويمكن أن ننظر إلى «الدلالة الانطولوجية للهرمنيوتيقا» من خلال التحدي الذي تقدمه للمنظور الفلسفي الذي يفرض الانقسام الواضح بين الذات والموضوع»^(٦٤). ويؤكد جادامر الطابع الأنطولوجي لوجودنا ولأسلوب فهمنا للعالم في واحد من أهم إنجازاته وهو كتابه «الحقيقة والمنهج» محاولاً إثبات أن الهرمنيوتيقا - التي هي فن الفهم - لها «دلالة وجودية عامة، فلم تعد تشير ببساطة إلى آلية تفسيرية تستخدم داخل أنظمة خاصة مثل اللاهوت والتشريع، وإنما المسألة الأساسية هي كيف يكون الفهم بصفة عامة ممكنًا»^(٦٥). ولذلك ينسب جادامر الأخطاء إلى إمكانية الفهم، وأن الوصول إلى المثل الأعلى للتنوير، وهو المعرفة الكاملة - أي المعرفة المتحررة من كل وجهات النظر الخاصة أو من كل التحيزات - هو أمر مستحيل، بل محض وهم باعتبارها تصوراً حدياً أو نهائياً، لأننا في الأصل كائنات موجودة وفاعلة في التاريخ، والوعي نفسه ذو أحد أساليب وجودنا التاريخي، أي أن الوعي نفسه محدود ومحدد بالتاريخ.

لقد أعطى جادامر للهرمنيوتيقا بعداً أعمق عندما جعل للفهم دوراً أساسياً في فلسفته التأويلية، وعلى الرغم من أن مقولة الفهم قديمة في تاريخ الفلسفة، إلا أن جادامر توسع في إمكانيات الفهم توسعاً لا حد له؛ فالهرمنيوتيقا لديه هي مفتاح لفهم البشرية وفهم الآخرين: «الفهم حدث يتم بشكل متبادل بين كل من المفسر والنص، الذات والموضوع. ولهذا فإن البحث عن معنى موضوعي، في ذاته، غير ملائم لاستيعاب الفهم بوصفه ذاتاً شفافاً تحتوى المضمون في ذاتها أو تتحكم تحكماً نهائياً كاملاً في موضوعها»^(٦٦). وربما تتضح أهمية مفهوم أو نظرية الفهم عند جادامر في الأزمة التي واجهها العالم في العصر الحديث والمتعلقة بالقدرة على فهم الماضي وفهم الثقافات الأخرى، ويريد جادامر أن يقيم نوعاً من التواصل اللغوي بين البشر لفهم أنفسهم وفهم الآخرين بحرية وتعاطف. وقد دافع جادامر عن الذاتية، وكيفية انصهار الذات في النص والتحامها بأفقه، فوعيه التاريخي الفعال يتضمن من الوجود أكثر مما يتضمن من الوعي.

هكذا حدث عند جادامر نوع من التحول من التأمل في الذات على الطريقة الديكارتية إلى نظرة جديدة تماماً: إن الإنسان لا يعرف نفسه إلا بتعامله مع العالم وبقصديته المتجهة نحو الآخرين من خلال اللغة، ومن خلال سلوكه مع الأشياء والأحداث. وهذه نظرة مختلفة تماماً إلى الإنسان الذي لا يعرف نفسه - كما يرى جادامر - ولا يقوم بعملية المعرفة عن طريق الفصل بين الذات والموضوع، لأن وجود الإنسان التاريخي أسبق من بحثه عن المعرفة أو من معرفته لنفسه. لقد تحولت الفلسفة الآن إلى التأمل في الشروط التي لا غنى عنها للقصدية (باعتبارها ماهية الوعي عند هوسرل) ويكشف هذا التأمل أننا قبل كل شيء كائنات فاعلة ومجسدة في العالم، وأن معرفتنا للعالم تقوم على تعاملنا معه، وأنه ليس هناك مجال «الموضوعة» سيطرتنا على العالم باعتبارنا كائنات فاعلة فيه^(٦٧). وقد أصبحت مهمة الفلسفة هي توضيح هذه الخلفية أو هذا الموقف وبيان ما ينطوي عليه ومراجعته باستمرار بحيث نصل إلى فهم أفضل للإنسان ككائن فاعل وعارف ومنفتح على العالم وعلى الآخرين انفتاحاً حراً.

هكذا تحول المثل القديم من معرفة الذات إلى صنع الذات بحدوث تحول في التراث العقلي الذي كان يركز على النقد الذاتي، فلم تعد المعرفة من خلال معرفة الذات فقط. بل من خلال التعامل مع الآخرين والأشياء من حولنا عبر اللغة. بذلك تحولت الفلسفة إلى بحث في اللغة، ولهذا السبب نفسه ينتظر الكثير من فلاسفة التأويل لتأسيس فلسفة حرية وانفتاح عن طريق لغة مشتركة يكشف فيها عن جذور الهيمنة والكذب والخطأ والسيطرة، لكي تستهدف الوصول إلى لغة إنسانية وعقلانية تجمع بين البشر على أساس الثقة المتبادلة والحوار المفتوح، ومن ثم يبحث فلاسفة التأويل في الأيديولوجيات، في محاولة لرفع الأقنعة عن بعض المفاهيم المستخدمة مثل السلطة، والمعنى والأيديولوجيا... إلخ.

* التفكيكية:

نتقل الآن من القراءة الهرمنوطيقية - التي تفضي إلى «المعنى الحقيقي» أو إلى دلالة النص الفلسفي أو حقيقة الموضوع الذي يطرحه النص - إلى نوع آخر من فلسفة قراءة وتفسير النصوص وهي التفكيكية التي يحلو للبعض أن يصفها بأنها تعبر

عن أفكار لنهايات: نهاية التاريخ ونهاية الفلسفة. والتفكيكية هي آخر الفلسفات أو التيارات التي ظهرت في الربع الأخير من القرن العشرين في محاولة لتفكيك ثوابت الفكر الفلسفي الغربي من أنساق ومذاهب ومفاهيم منطقية وعقلية، أنها بمعنى آخر خطاب نقدي - في نهايات القرن العشرين - لكل إبداعات الحضارة الغربية وثوابتها العقلية المستقرة. وجاك دريدا (١٩٣١ - ...) هو أحد أقطاب هذا الخطاب التفكيكي، وقد احتل مركز الدائرة في المسرح الفلسفي الفرنسي عام ١٩٦٧ بنشر ثلاثة كتب كانت بداية مشروعه لتفكيك الميتافيزيقا الغربية أو ما سماه مركزية اللوجوس Logocentrism.

اكتفى هذا الخطاب التفكيكي بالنقد والهدم بغير أن يتجاوزه إلى مرحلة البناء أو إيجاد خطاب بديل، أي أنه لم يتجاوز الجانب السلبي من النقد، واستخدم كل الأدوات النقدية بدون أن يحاول بناء صرح خاص به أو نظرية جديدة بديلة. تبحث القراءة التفكيكية عن التوتر بين الإيماءة والتعبير في النص، وقد قدم دريدا - لأول مرة - لفظة جديدة للقاموس الفلسفي وهي الاختلاف *différance*، أي أنه لا يبحث في النصوص عن التساوق والتكامل، بل يلقي الضوء على التعارضات والمفارقات التي تميز سلسلة الأضداد المشهورة التي تختص بها «متقابلات الحضارة الغربية: كالعقل والأسطورة، والمنطق والبلاغة، والعقلاني والحسي، والكلام والكتابة، والحرفي والتصوري أو المجازي، والطبيعة والثقافة، والحد والدلالة. ويزعم دريدا، أن هذه التصورات المتضادة ليست من طبيعة الأشياء وإنما تعكس استراتيجيات الاستبعاد والقمع التي لم تستطع المذاهب الفلسفية الغربية الإبقاء عليها إلا على حساب ما يشوبها من تناقضات داخلية ومفارقات كامنة فيها»^(٦٨). ومهمة التفكيك هي إظهار هذه المتناقضات إلى النور.

ليست التفكيكية نوعاً من القراءة الجدلية، وليست قراءة تأويلية تقصد الدلالة والمعنى، ولكنها قراءة تهدف إلى تفتيت النص من الداخل وإظهار أوجه الاختلاف والتناقض داخله بحيث تتكاثر القراءات، ويحيلنا النص إلى نصوص أخرى كامنة فيه Intertextuality (أو التناص كما يطلق عليه المشتغلون عندنا بالنقد الأدبي). التفكيكية إذن قراءة تلقي الضوء على التصورات المتضادة ومن ثم تضع مفاهيم

الوجود التي كانت مسئولة عنها موضع السؤال. لقد فسر دريدا القراءات الإنسانية لكل من هيجل وهوسرل وهيدجر التي احتلت مكانة أساسية في الحياة العقلية في فرنسا بعد الحرب، سواء كانت فكرة الـ «نحن في ظاهريات هيجل أو التوجه إلى بدهة المعنى عند هوسرل أو حتى محاولة هيدجر للوصول إلى حقيقة الوجود العام عن طريق تحليلاته الوجودية للموجود الإنساني الملقى به هناك أو الـ Dasein. كل هذا يدل على أن النزعة المنطقية العقلية مازالت مسيطرة على الفكر الغربي، ومعنى هذا أننا جميعاً لم نتخل عن البحث عن غاية أو هدف نهائي^(٦٩). وهذا ما جعل هدف دريدا محاولة اكتشاف إمكانية وجود فلسفة خالية من المركز وخالية من أى ذات متعالية وبغير هدف أو غاية.

يتميز دريدا بنزعة شكية ترتاب في كل الأوليات التي سادت التراث الفلسفي الغربي مثل: «تقديم الحضور على الغياب والكلام على الكتابة والتشابه على الاختلاف، والأبدية على الزمن المتناهي»، وهو ببرنامجه في التفكيك يحاول أن «يتحدى هذه الأوليات وأن يحدد الإطار النقدي لكل النصوص الأساسية في هذا التراث الغربي فيتساءل عما أظهرته وعما سكنت عنه^(٧٠). لم يهدف دريدا إذن بمنهجه التفكيكي لوضع نظرية بديلة، ولكنه اكتفى فقط بفحص أدوات ومواد واستراتيجيات الآخرين دون أن يحاول أن يبنى بناءً خاصاً به، ولقد كان هو نفسه على وعى بذلك، «ويعلم تماماً أن التفكيك لا يمكن أن يصبح هو النموذج السائد الذي يجب أن يحل محل جميع النماذج الأخرى وإلا فإنه يكون قد استبدل بنموذج عقلي مركزي نموذجاً عقلياً مركزياً آخر^(٧١). ولكنه أراد فقط وقف التصورات الميتافيزيقية المتوارثة في خطابنا الفلسفي، وكأنما أراد أن يذكرنا بأننا «لم نفهم شوق نيتشه في زرادشت إلى ذلك الإنسان الذي يرقص فرحاً خارج بيت الوجود». فأراد أن يتحدى بمنهجه التفكيكي كل الأفكار المسبقة أو القبلية التي سادت الخطاب الفلسفي الغربي ولكنه منهج لم يتجاوز - كما قلنا - مرحلة النقد والهدم إلى مرحلة التأسيس والبناء.

بعد هذا العرض لأهم تيارات الفلسفة الغربية في القرن العشرين، وبعد أن وضع الفلاسفة أسس نقدهم للميتافيزيقا وتحليلاتهم للمعنى والأشكال اللغوية، وبعد أن

كادت الفلسفة أن تتحول إلى منطق وفلسفة للغة، فهل صدق الشعار الذي أعلنه البعض عن نهاية الفلسفة؟ وإذا لم يكن هذا الزعم صحيحاً فما هي إذن الوظيفة الباقية للفلسفة؟ إذا كان من الصحيح أن الفلسفة لم تعد تدعى أنها تضع مذاهب شاملة، وعلى الرغم من أنها سلبت الكثير من وظائفها التقليدية، إلا أنه من الصحيح أيضاً القول أنه حدث نوع من التحول للتفكير الفلسفي يشهد عليه تاريخ الفلسفة طوال القرن العشرين، بحيث يظل السؤال عما يبقى لها مشروعاً.. ولعله قد اتضح من العرض السابق أن الدور المهم الذي يكفل فرصتها في البقاء هو وظيفتها النقدية، بمعنى أنها وسيلة أو أداة نقدية سواء للعلم الوضعي أو للمجتمع البشري وتنظيم حياة الإنسان فيه. ولا عجب في هذا، فقد رأينا أن هذا هو الدور الذي حدده لها الفكر الغربي الذي طبع على النقد الذاتي المستمر. ولا حاجة بنا لأن نذكر القارئ بأن ما عرضناه من اتجاهات فلسفية ليس كافياً ولا شاملاً بسبب ما فرضته ظروف هذا البحث.

IV الإسهام الفلسفي العربي بين الترديد والتجديد:

والآن علينا أن نتقل إلى الجانب العربي لتتعرف على إسهام الفلسفة العربية في التيارات الفكرية التي اجتاحت الساحة الغربية في القرن العشرين، وحقيقة الأمر أن طرح هذه القضية بهذه الصيغة يغلب عليه طابع المبالغة والتفاؤل معاً، فلا نستطيع طبيعة الحال أن نقول أن هناك فلسفة عربية خالصة بالمعنى الدقيق لكلمة فلسفة، أو أن هناك مذاهب ومدارس فلسفية عربية بالمعنى المتعارف عليه في الفكر الغربي. ولكن هناك بالتأكيد محاولات للتفلسف متأثرة بالتيارات المتنوعة للفلسفة الغربية. وإذا توخينا الدقة قلنا إنه نوع من التلقى أو الاستقبال بأشكال مختلفة لتلك التيارات تمثلت في حركة نشطة لترجمة وتقديم وتعريف وعرض المذاهب الفلسفية الغربية على تنوعها، كما أن هناك أيضاً محاولات لمفكرين عرب لتأصيل بعض الاتجاهات الفلسفية داخل الواقع الثقافي العربي. وسوف نعرض الآن نماذج منها بقدر ما تسمح به المساحة المتاحة لهذا البحث.

بالعودة إلى فلسفات بداية القرن نجد صدى أفكار كل من برجسون وفلسفة الحياة على الساحة الأدبية العربية على وجه الخصوص. وعلى الرغم من ترجمة

أغلب أعمال برجسون إلى العربية. إلا أننا لم نجد لها انعكاساً من الناحية الفلسفية الدقيقة خارج أسوار المؤسسات الأكاديمية (وذلك باستثناء جوانية عثمان أمين التي بقيت شذرات متفرقة لم تكتمل في بناء متكامل)، بل انحصرت تأثيرها على الأدب والأدباء وخاصة في نظرتها الحيوية إلى الإنسان واستعادة الاهتمام بالشعور الحي المتدفق والحرية والطاقة الروحية، وربما يكون هذا هو السبب في انجذاب المفكرين العرب إلى فلسفة برجسون بسبب ما وجدوا فيها من نزعة رومانسية تناسب العقلية العربية إلى حد كبير، وإن كانت هذه النزعة قد انحسرت عنها الأضواء كما انحسرت عنها في موطنها الأصلي تماماً.

* * * *

غلب على الفكر العربي التيار الوجودي وخاصة فلسفة سارتر التي حظيت خلال الخمسينيات والستينيات بالقسط الأكبر من الاهتمام لاسيما بعد ترجمة جل أعمال سارتر إلى العربية، وليس هذا بالأمر الغريب، فقد رأينا كيف انتشر هذا التيار في البلدان الغربية انتشار النار في الهشيم. وعلى الرغم من أن تأثير الوجودية كان أعظم على الشعراء والقصاصين العرب، فقد حاول بعض المشتغلين بالفلسفة تأصيل التيار الوجودي في الفكر العربي بالعودة إلى التراث ومحاولة تطبيق الوجودية، وبخاصة مفهوم القلق، على الفكر العربي كما فعل عبد الرحمن بدوي في كتابيه «الإنسانية والوجودية في الفكر العربي» و«شخصيات قلقة في الإسلام». وحتى لقد رأى البعض أنه «مفكر وجودي أضاف إلى الفكر الوجودي إضافات إبداعية ترتفع به فوق حدود النقل والتقليد والاتباع»^(٧٢). وعبد الرحمن بدوي هو المفكر الوحيد في الفكر العربي المعاصر الذي وصف نفسه بأنه فيلسوف وعرف اتجاه الفكري بأنه «الفلسفة الوجودية في الاتجاه الذي بدأه هيدجر. وقد أسهم في تكوين الوجودية بكتابه «الزمان الوجودي».. وتمتاز وجوديته - على حد قوله - من وجودية هيدجر وغيره من الوجوديين بالنزعة الديناميكية التي تجعل للفعل الأولوية على الفكر، ونستند في استخلاصها لمعاني الوجود إلى العقل والعاطفة والإرادة معاً، وإلى التجربة الحية، وهذه بدورها تعتمد على ملكة الوجدان بوصفها أقدر ملكات الإدراك على فهم الوجود الحي»^(٧٣). وعلى الرغم من أن عبد الرحمن بدوي زعم أنه وضع

الخطوط العامة لمذهب جديد في الوجود وروعد بأنه سيجعل مهمته في الحياة تفصيل
أجزائه^(٧٤)، إلا أنه لم يكمل محاولته فقط، بل وانصرف عنها أيضاً انصرافاً تاماً.
ويعزو بعض المفكرين توقف المشروع الوجودي عند بدوى إلى تغير الأوضاع
السياسية والاجتماعية والموضوعية من حوله، بالإضافة إلى تراجع المشروع الوجودي
في الفكر الفلسفي المعاصر في العالم بصفة عامة، وإن لم يمنع ذلك بدوى من
التمسك بالوجودية كفلسفة له^(٧٥).

* * *

إذا انتقلنا إلى الوضعية المنطقية وجدنا أنها أكثر التيارات التي حاول المهتمون
بها ترسيخ أسسها العلمية في المجتمع العربي الذي كان - وما يزال - يعاني من
التردى في الخرافات والغيبيات من ناحية، والابتعاد عن الروح العلمية في طرح
قضاياها من ناحية أخرى. وكان زكي نجيب محمود هو الذي أخذ على عاتقه هذه
المهمة، ويمكن اعتباره «أحد المفكرين العرب القلائل الذين صاغوا موقفاً فلسفياً
واضحاً، داعياً إلى الأخذ بالتفكير العلمي مطالباً بسيادة منطق العقل. أما طريق ذلك
فكان الوضعية المنطقية التي نذر نفسه لشرحها وتفصيلها وتبسيطها»^(٧٦). وكما
كانت الوضعية المنطقية هي الطفل المرعب في تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا،
كانت كذلك عند محاولة ترسيخها في الفكر العربي. وتعرض زكي نجيب محمود
للنقد والهجوم من كل حذب وصوب في مرحلة من أهم مراحل الفكر العربي
للتخلص من اللاعقلانية التي سادته ومواصلة طرح مشروع التنوير طرْحاً علمياً
جديداً، لقد حاول زكي نجيب محمود الخروج بمشروعه التنويري من داخل أسوار
الجامعة إلى عامة الناس بدعوته التي «تكاد ترقى عنده إلى مرتبة الرسالة المقدسة، إلى
قيمتي الدقة والنقد. فكتابه كلها كفاح في معركة واحدة طويلة متصلة، هي
معركة الدعوة إلى الانضباط في الأفكار، والتدقيق في الأقوال، وإخضاع الأحكام
الشائعة للفحص والاختبار»^(٧٧).

كانت مهمة زكي نجيب محمود في حقيقتها مهمة تحررية، أي تحرير الحياة
الثقافية العربية من بعض جوانبها اللاعقلانية، وتحرير العقل من مسلمات موروثية
وبديهيات غير قابلة للنقاش، ومحاولة وضعه - أي العقل - على أولى درجات

المنهج العلمى . ولتحقيق هذا الهدف لم يكن أمامه من سبيل - فى معركته للتنوير - غير التحليل اللغوى المنطقى واستخدام السلاح النقدى للوضعية المنطقية لمراجعة كل المسلمات والبديهيات الموروثة وغير المدروسة فى آن واحد. ويمكن القول أيضاً بأن زكى نجيب محمود بقدر ما كان وضعياً منطقياً، كان أيضاً براجمائياً من حيث إيمانه بأن الفكرة هى خطة عمل، ودعوته إلى إصلاح الفكر بأن يكون «عالم الكلام» هو جانب «التخطيط» لعالم العمل والتطبيق، أنه لم يكن مصادفة أن أصبح «التخطيط» علامة من أبرز العلامات المميزة لعصرنا، لأن التخطيط تحليله هو أن «الفكر» خطة لعمل تؤديه أو هو لا يكون فكراً»^(٧٨). وربما انتهى البعض لذلك السبب إلى أن خلاصة تعريفات العقل والعقلانية عند زكى نجيب محمود «أنها عملية إجرائية خالصة بصرف النظر عن مبادئها وغاياتها.. فالعقل إذن مجرد سلوك عملى يبدأ من مقدمات مبدئية مفروضة أو قيم أخلاقية مطلقة وينتهى إلى أهداف مبتغاة.. ولهذا فهو إلى جانب طابعه الإجرائى الخالص له طابع نفعى كذلك، وهو وسيلة أو أداة عملية لتحقيق غاية. وسلامته وصحته فى مدى دقته فى الوصول إلى هذه الغاية، أنها إذن دقة براجمائية نفعية»^(٧٩).

* * * *

وننتقل إلى تأثير تيار آخر على الفكر العربى ألا وهو البنيوية، وكان ميشيل فوكو هو أكثر أقطابها حظاً من الانتشار فى الفكر العربى الحديث. وربما يكون هذا الانتشار هو سبب أو نتيجة «الترجمات المختلفة لنصوصه وعدد الدراسات المختلفة التى تناولت الفيلسوف والتى تعادل اهتمام العرب بفلاسفة غربيين أمثال ديكارت وسارتر وماركس، أى أولئك الفلاسفة الذين يشكلون توجهاً فكرياً أو تياراً فكرياً وحدثاً ثقافياً»^(٨٠). وقد قام بعض المفكرين العرب بتوظيف الفكر البنيوى وتطبيقه على بعض نصوص الأدب العربى القديم والحديث. وربما تكون أوضح محاولات هذا التوظيف هى انعكاسات تطبيق المنهج البنيوى على النقد الأدبى بين المتحمسين والمعارضين له، فقد تحمس له بعض المشتغلين بالنقد الأدبى (مثل جابر عصفور، وحكمت الخطيب وكمال أبو ديب) وعارضه بنفس القدر من الحماس البعض الآخر من النقاد (مثل شكرى عياد وعبد العزيز حمودة) وذلك لرفضهم لفكرة نقل

مدارس نقدية تنتمى إلى مناخ ثقافى وفكر فلسفى محددين إلى مناخ ثقافى وفكر فلسفى مغايرين تماماً. ويرى هذا الأخير أن الحدائين العرب عندما ينقلون المصطلح النقدى الجديد ويعزلونه عن خلفيته الفكرية والفلسفية فإنه «يفرغ من دلالاته ويفقد القدرة على أن يحدد معنى». فإذا نقلناه بعواقبه الفلسفية أدى إلى الفوضى والاضطراب، إذ إن القيم المعرفية القادمة مع المصطلح تختلف بل تتعارض أحياناً مع القيم المعرفية التى طورها الفكر العربى المختلف^(٨١). وإذا صح قول هذا الناقد فإن النتيجة المترتبة عليه هى أن ما ينطبق على النقد الأدبى يمكن أن ينسحب بطبيعة الحال على سائر المجالات المعرفية الأخرى، أى محاولة نقل فلسفات ومناهج بحث غربية وإدماجها فى بنية الثقافة العربية التى تتسم بطبيعتها بسياق اجتماعى وتاريخى ومعرفى مغاير مما يثير الكثير من الجدل والتساؤلات حول مدى صدق ومشروعية هذه المحاولات. وهذه حجج مردود عليها ولكننا سترجئ الرد قليلاً.

وكما حاول نقاد الأدب العربى تطبيق المنهج البنىوى على النصوص الأدبية العربية، حاول أيضاً بعض المفكرين العرب توظيف هذا المنهج فى بحث التراث الفلسفى العربى، كتلك المحاولات التى قام بها العديد من مفكرى المغرب العربى (أمثال محمد عابد الجابرى ومحمد أركون والترىكى، وصفدى وغيرهم) ولا نستطيع بطبيعة الحال تتبع المشروعات الفكرية التى طرحها أصحابها ولكن سنكتفى بالحديث المقتضب عن مثال واحد فقط، وليكن هو المشروع الذى طرحه محمد عابد الجابرى لنقد العقل العربى، وقد قدم الجابرى مشروعاً فى نقد العقل العربى وتحليل المكونات الثقافية العربية التى ساهمت بدورها فى تكوين العقل العربى ذاته، واستهل هذه الدراسة بكتابه «تكوين العقل العربى» الذى بدأ به مشروعه النقدى على أساس من التحليل الاستعمولوجى: «إن وجهتنا هى تحليل الأساس الاستعمولوجى للثقافة العربية التى أنتجت العقل»^(٨٢). واستأنف هذا النقد فى كتابه «بنية العقل العربى» الذى قدم فيه دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة فى الثقافة العربية على أساس من التحليل البنىوى. وينقسم المشروع إلى «جزئين منفصلين ولكن متمائلين: جزء يتناول تكوين العقل العربى وجزء يتناول تحليل بنية العقل العربى، الأول يهيمن فيه التحليل التكوينى والثانى يسود فيه التحليل البنىوى»^(٨٣). وقد حدد الجابرى الهدف من مشروعه النقدى للعقل العربى فى «تبيان مكونات الثقافة العربية الإسلامية

وفحصها ونقدتها وصولاً إلى إعادة بناء الذات العربية على أسس جديدة قوامها التخلص من رواسب النماذج السلبية الماضية»^(٨٤).

ومما لاشك فيه أن هذا المشروع هو جزء متميز من مشروع أكبر بدأه رواد النهضة العربية في أواخر القرن الماضي وأوائل القرن العشرين لخوض معركة التنوير التي شغلت أذهان كبار مفكرى ومثقفى العالم العربى، ولكن مشروع النهضة أصيب بنكسة نتيجة زحف التيار السلفى الإسلامى ولأسباب تاريخية وسياسية واجتماعية عديدة. وربما لهذا السبب أخذ الجابرى على عاتقه مهمة تحرير العقل العربى من سلطة التفكير السلفى الرجعى المتزمت، ومن كل السلطات الموروثة التى قيدت انطلاقه إلى الحرية والتقدم. وقد تراوح تقييم مشروع الجابرى ما بين الإعجاب به من ناحية والمعارضة له من ناحية أخرى، فاعتبره البعض «من أبرز وأعمق المفكرين العرب الذين يتبنون النقد الأستمولوجى للفكر العربى»^(٨٥). وبينما استقبلت بعض الأوساط العربية مشروع الجابرى على أنه «فتح جديد» وأنه استطاع أن يرسم خريطة تضبط منطق التراث العربى الإسلامى ورؤيته، «رأت أوساط ثقافية عربية أخرى فى ذلك الفتح والانجازات التى تربت عليه تراجعاً إلى وراء ووجهاً مكروراً من أوجه إشكالية قديمة مأزومة، أو دعوة إلى صياغة أنساق مغلقة قد تفصح عن لا تاريخية فاضحة، فى حين أعلن البعض أن الجابرى لم يقدم أكثر من «تصنيف أكاديمى» لما قاله سابقوه، مع إفادته من المناهج الغربية»^(٨٦). التى حاول زرعها فى الواقع العربى وتكييفها مع بعض مفاهيم تراثه.

* * * *

أما عن تلقى الفكر العربى لفلسفات ما بعد البنيوية أو ما بعد الحداثة كما بدت فى توظيف المنهج التأويلى (أو الهرمنيوطيقى) والمنهج التفكيكى، فقد كشفت عن عجز العقل العربى - فى ظروفه الراهنة - عن استيعاب هذه التيارات كما تمثلت فى المنهج التأويلى ومحاولة تطبيقه على بعض النصوص التراثية. وربما يعود السبب فى هذا إلى أن الروح النقدية لم تتأصل بعد فى الفكر العربى، هذا بالإضافة إلى أن السمة الأساسية التى تميز العقلية العربية - وهى أنها عقلية نصية - مرتبطة أشد الارتباط بالنص الدينى ولا تستطيع الفكاك منه. ويكفى الإشارة هنا إلى محاولات

نصر حامد أبو زيد، وكيف تلقت السلفية العربية المتزمتة هذه المحاولات وكيف تعاملت معها، عندما سعى إلى «إعادة قراءة الفكر الديني برؤية جديدة مختلفة عن أغلب القراءات السابقة بما يعيد بناءه بناءً جديداً.. قراءة تقوم على التحليل العلمي النقدي التاريخي للنصوص»^(٨٧). كان هذا الجهد الجاد - من بين جهود أخرى كثيرة - محاولة للخروج من أزمة العقل العربى التى تواجه معركة التنوير العربى، لاسيما عندما نستند هذه المحاولة فى تحليلها للنصوص لاستخراج دلالتها إلى «عدة أسس منهجية ومفهومية لعل من أبرزها تسليحه بالمناهج العلمية الحديثة فى إنتاج دلالة هذه النصوص مثل الألسنية والهرمنيوطيقا وعلم الاجتماع. والحرص على إنتاج الدلالة من داخل النصوص نفسها دون أن يفرض عليها أى رؤية أيديولوجية من خارجها»^(٨٨). ولكن تم إجهاض هذه المحاولة فى مهدها من قبل التيارات السلفية الرجعية الرافضة للنقد والحوار والتغيير، والتى غلبت - للأسف الشديد - على الساحة الثقافية العربية.

وربما أيضاً بسبب ارتباط العقلية العربية بالنصوص التراثية، تجد محاولات تطبيق المنهج التفكيكى من قبل بعض المفكرين والمثقفين العرب إغراضاً، بل واعتراضاً شديداً خاصة إذا ما تعرضت لتفكيك النصوص، الوثيقة الصلة بالتراث الدينى الإسلامى، كما فى محاولة محمد أركون قراءة الفكر الإسلامى قراءة علمية. وتقديم مشروع لنقد العقل الإسلامى، «وبنى نمط التحليل البنيوى كمرحلة لازمة اعتمد مقاييس التاريخ الحفرى فى رسم حركية المفاهيم ونظام المعارف، وكانت منهجيته القائمة على الأنثروبولوجيا والتحليل اللسانى - السيميائى تتلخص فى إخضاع القرآن الكريم لمحك النقد التاريخى المقارن، والتحليل الألسنى التفكيكى، وللتأمل الفلسفى المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعته وانهدامه»^(٨٩).

* * * *

يمكننا أن نسأل الآن: ما مدى إسهام تلقى واستقبال هذه التيارات فى إثراء الفكر الفلسفى العربى؟ إن ما يثبتته الواقع الفعلى حتى الآن أن كل هذه الجهود المشكورة لم تؤت ثمارها المرجوة، ولم تساهم فى ازدياد وعينا بالحاضر كما يتجلى هذا بوضوح فى محاولات قراءة بعض نصوص التراث قراءة جديدة من منظور

عصرى ومغايرة للقراءات السائدة والمألوفة ومسلحة بمناهج تحليلية ونقدية لاستلهاام الجوانب المضيقعة من التراث وتجديدها أو تطويرها وفق متطلبات العصر. ويقدر ما كانت هذه الجهود محاولة للخروج بالعقل العربى من أزمتة، بقدر ما كانت صدمة له فى نفس الوقت. وبدلاً من أن تستخدم العقلية العربية هذه القراءات الجديدة كأحد الأسلحة الهامة فى معركة التنوير العربى، استخدمتها العقلية السلفية المتزمتة فى إحداث نوع من النكوص الفكرى والارتداد إلى قرون طويلة مضت. وبدلاً من البحث عن الأسباب الحقيقية الكامنة وراء هذا الإخفاق، نجد الأصوات تتعالى بعدم مشروعية نقل مناهج وفلسفات غربية ومحاولة زرعها فى واقع ثقافى مغاير بحجج كثيرة. فهناك من وجد أن هذه الاجتهادات مجرد محاولات لـ «زرع بذور أفكار جديدة فى تربة جديدة دون البحث فى الشروط الملائمة لنمو هذا الزرع الجديد، فقد تجاهلوا ظروف المجتمع العربى التاريخية والثقافية، حيث يهيمن التفكير الدينى والغيبى، فكانوا بذلك أوفياء لأفكارهم ومذاهبهم الجديدة أكثر مما هم أوفياء لمجتمعهم وثقافته وحاجاته ومتطلباته»^(٩٠).

والغريب أن يظهر على الساحة الثقافية العربية أيضاً ليس فقط من يطعن فى مشروعية التلقى من تيارات غربية، بل أيضاً من يشكك فى فهم العقلية العربية لهذه التيارات، وذلك مثلاً عندما يطرح هذا السؤال: هل استطاع الواقع الثقافى العربى أن يعى التجربة الغربية بكل غناها وأحداثها المنظورة وغير المنظورة، وهل يملك الأدوات المعرفية التى تؤهله لاكتشاف هذه التجربة^(٩١)، ثم تطرح إجابة على هذه التساؤلات تنطوى على صيغ إنكارية. إن هذه الانتقادات والاعتراضات قد تكون مصيبة فى بعض جوانبها، ولكنها أيضاً مخطئة فى جوانبها الأخرى. فالتراث الفكرى الإنسانى ليس له وطن محدد أو هو بالأحرى وطن لكل إنسان يفكر، كما أن الإبداع البشرى بكل تجلياته الفكرية والعلمية والمنهجية الفكرية هو ملك للجميع، وماذا يمنع المشتغلين بالثقافة العربية من التسلح بأدوات ومناهج العصر ماداموا يطوعونها لمتطلبات مجتمعاتهم؟ وما هو المبرر أن تنفصل الثقافة العربية عن ثقافة العصر بحجة أنها ثقافة وافدة أو مناهج عربية؟ إن هذه الأدوات والمناهج تلقى المزيد من الضوء على تراثنا لاكتشاف الجواب الحيه منه والتى تستحق أن تتطور لتواكب الحاضر المتغير، ولكى نحصل أبصاً من الجوانب الميئنة التى تعوق تطورنا، فالبديل هو

الاعتكاف على ذواتنا وراثتنا دون الالتفات إلى أهمية نوعي بمعرفة عصرنا وثقافته المتطورة. ثم لماذا ننقل آخر مناهج ومدارس ومنجزات العلم والتكنولوجيا ولا ننقل الأفكار والمناهج الفكرية؟

حقيقة الأمر أن السؤال عن صحة ومشروعية التلقى أو عن نجاحها أو إخفاقها يجب أن يسبقه البحث عن الأسباب الحقيقية التي عوقبت التفكير الفلسفي العربي وعرفت أيضاً كل المشروعات الطموحة لتجديد الفكر العربي المعاصر. كما يجب أن يسبقه أيضاً السؤال الأكثر أهمية وهو: لماذا اقتضت الساحة الفلسفية العربية على تلقى تيارات ومناهج غربية ولم تبدع بذاتها فلسفاتها الخاصة النابعة من عمق مشكلاتها، فاقترضت على التأثير دون التأثير، وارتضت أن تكون مفعولاً وليست فاعلاً؟ وإلى متى سنظل منفعلين ولنا فاعلين؟ الإجابة على هذه التساؤلات تحتاج إلى دراسة عميقة للملابسات الظروف العربية التي تحول دون قيام فلسفة عربية خاصة بها وليس هذا البحث مجالها على أية حال. ولكن لعل أهم الأسباب جميعاً هو أن الفلسفة لا تزدهر إلا في مجتمع بلغ درجة معينة من التقدم الثقافي، وتوفرت له بيئة ملائمة ترعى الفكر الفلسفي وتوفر مناخ الحرية الذي يسمح بالتفلسف. فأين نحن من كل هذا وما زلنا نحيا في ظل تيار سلفي متزمت يضع ثوابت فكرية يحذر الاقتراب منها، ونعيش في ظروف سياسية واجتماعية واقتصادية لا تعوق التفكير الفلسفي وحده بل والبحث العلمي أيضاً، ويكفي أن نقول صراحة إن السلطة السياسية في معظم بلدان العالم العربي لا تسمح بممارسة الديمقراطية ممارسة حقيقية، ولا تعرف منها غير قشورها وإطارها الخارجي دون مضمونها الحي

إن المشكلة الحقيقية التي تواجه المثقف أو المفكر العربي - ولا أقول الفيلسوف فما زلنا بعيدين عن أن يكون لدينا فلاسفة بالمعنى الحقيقي - هي كيف يصبح المجتمع المدني مجتمعاً ديمقراطياً قائماً على الحرية. ويبقى التحدي الحقيقي للمفكر العربي في لحظتنا الراهنة هو أن يمارس النقد بمناهجه ومدارسه المختلفة، وأن يفكك أغلال التقاليد التي تكبله، وأن يتحرر من الأفكار الموروثة التي لا تؤمن بحق الاختلاف والمغايرة، بل تخشى المخاطرة بتغيير القيم الثقافية البالية والجامدة، وتتهم المشتغلين بالفلسفة بالتجريد والمروق والتجديف. لكل هذه الأسباب لم تسهم

المحاولات التي تحدثنا عنها إسهاماً حقيقياً وملموماً في إثراء فكر فلسفي عربي، ولم تؤسس الروح الفلسفية الأصلية أو جوهر الروح الفلسفي وهو النقد الذاتي على مستوى الفرد والمجتمع، هذا النقد الذي قام عليه الفكر الغربي وشكل أساس وعيه وتطوره. ولذلك فإنه بصرف النظر عن التأييد أو الاعتراض على مشروعية التلقي من حضارة غربية، فالشيء الجدير بالتقدير والذي يجب وضعه موضع الاعتبار هو الجهد المشكور الذي بذله من أخذوا على عاتقهم تأصيل وتوظيف تلك التيارات الغربية في واقع الثقافة العربية من أجل تنمية الوعي العربي وتحرير العقل والفكر من ركام اللامعقول الذي يثقل كاهل الثقافة العربية.

يكفي المحاولات التي تحدثنا عنها أنها تعد بمثابة المراحل التمهيدية للنهضة الحقيقية (أعني بذلك الترجمات الواسعة والشرح والتعليق والتحقيق... إلخ) وهي مراحل ضرورية وسابقة لمرحلة الإبداع الفكري الحقيقي. فالتاريخ يشهد بأن كل الأمم والشعوب التي سبقتنا على طريق النهضة مرت بهذه المراحل الأساسية. وإذا كنا نأمل في ظهور تيارات فلسفية عربية تنبع من واقع مجتمعاتنا ومشكلاتنا التي لا يتعرض لها الغرب أو التي يتجاوزها خلال مسيرته منذ عصر النهضة حتى الآن، فإن هذا لا يمنعنا من الاهتمام بمناهج وأدوات البحث المعروفة لدى الآخرين دون خشية على ثقافتنا أو هويتنا من تلقي تيارات غربية أو غيرها. فنحن أيضاً لسنا قادمين من فراغ، ولكننا منحدرين من تراث ثقافي طويل، كما أن الهوية العربية بتاريخها الحضاري ليست بهذه الهشاشة حتى نخشى عليها من رياح التغيير، فمن حقنا أن ننهل من الإبداع البشري أياً كان موطنه، ومن حقنا أن نتعرف على كل التيارات الفكرية، ثم من حقنا أيضاً بعد ذلك أن نقبلها أو نرفضها وفقاً لمعيارين: الأول برامجاتي بمعنى أن نأخذ منها ما يثبت مع الزمن نفعه لنا ونجاحه في زيادة وعينا بأنفسنا وحاضرنا وتراثنا، والآخر معرفة أصوات العصر لنكون معاصرين، حتى لا ينظر إلينا على أننا بقايا متخلفة من عصور ماضية، نجتز الماضى ونعيش فيه مكتفين بهذا الاجترار. وإذا كنا نتطلع إلى أن تنبع الفلسفة أو الفلسفات التي نأمل في تبلورها في مجتمعنا الثقافي من أزماتنا لعربية، فإننا نأمل أيضاً في استعادة الروح النقدية الحرة في الفكر العربي دون أن يمنعنا هذا بطبيعة الحال من تلقي فلسفات غربية وتوظيف

مناهجها النقدية على مشاكل مجتمعاتنا، على أن نكون مشاركين في ثقافة العصر
لا تابعين لها. فبدون النقد المرتبط بواقعنا، وبدون الحرية والديمقراطية التي لا غنى
عنها لازدهار الروح النقدية، سنظل تابعين متأثرين مجترين لما ينتجه الغرب، وسنقتصر
على التفاخر بما نعلم فحسب، ولن نكون أنفسنا أبدأ، لا مبتكرين ولا مبدعين.

المراجع

Barrett, William And, Aiken, Henry (Eds): Philosophy (١)
in the Twentieth Century, An Anthology, Random
House- New York. 1962. Volume one. P. 16.

(٢) عزمى إسلام: اتجاهات فى الفلسفة المعاصرة، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٨٠،
ص ١٥ - ١٦.

(٣) المرجع السابق، ص ١٧.

Barrett. W. and Aiken. H. Ibid. P. 29. (٤)

(٥) عزمى إسلام: مرجع سابق، ص ١٨.

Barrett, W. and Aiken, H. Ibid. P. 32. (٦)

Baynes, Kenneth, Bohman, James, and McCarthy, (٧)
Thomas: After Philosophy. End or Transformation. The
MIT Press, Cambridge.. Massachusetts. and London.
England, 1991. P. 2-3.

Barrett, W. And Aiken, H. Ibid P. 18. (٨)

(٩) راسل، برتراند: فلسفة القرن العشرين. فى فلسفة القرن العشرين، مجموعة مقالات
فى المذاهب الفلسفية المعاصرة، نشرها داجوبرت د. رونز، ترجمة عثمان نوية. راجعه
د. زكى نجيب محمود. مؤسسة سجل العرب. القاهرة (سلسلة الألف كتاب (٤٦٤)
١٩٦٣، ص ١٠.

(١٠) محمد مهران: مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة. دار الثقافة للنشر والتوزيع،
القاهرة، ١٩٨٢، ص ٣٦.

(١١) بوشنسكى. إم. الفلسفة المعاصرة فى أوروبا. ترجمة د. عزت قرنى - المجلس الوطنى
للثقافة والفنون والآداب. الكويت . عالم المعرفة عدد ١٦٥ سبتمبر ١٩٩٢. ص ٦٤.

(١٢) المرجع السابق، ص ٦٥.

Barrette, W. And Aiken, H. Ibid. P. 49. (١٣)

(١٤) فاربر، مارفين: علم الظواهر، في فلسفة القرن العشرين السابق ذكره، ص ١٢٦.

(١٥) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة. الطبعة الرابعة، دار المعارف، مصر ١٩٦٦، ص ٤٤٩.

(١٦) المرجع السابق، ص ٤٣٩.

(١٧) ساخاروف، ت.أ.: من فلسفة الوجود إلى البنيوية. ترجمة وتقديم د. أحمد برقاروى. طبعة أولى، دار دمشق، دمشق، ١٩٨٤، ص ٩.

(١٨) يوسف كرم: مرجع سابق، ص ٤٤٩.

(١٩) بوشنسكى، إ.م: مرجع سابق ص ١٨٦.

Barrette, W. and Aike, H: Ibid. P. 49. (٢٠)

(٢١) زكى نجيب محمود: نافذة على فلسفة العصر، كتاب العربى، الكويت الكتاب السابع والعشرون ١٥ أبريل ١٩٩٠. ص ١٢٦.

Alston P. William And Nakhnikian, George (Eds.): (٢٢)
Readings In Twentieth - Century Philosophy. The Press
of Glencoe. Collier - Macmillan Limited. London. 1963.
P. 3.

Ibid.. P.3. (٢٣)

(٢٤) بوشنسكى: مرجع سابق، ص ٢٠٠.

(٢٥) يحيى هويدى: دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة. دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٨، ص ٢٩٦.

(٢٦) فتجنشتين، لودفيج: بحوث فلسفية، ترجمة وتعليق المرحوم د. عزمى إسلام، ومراجعة وتقديم د. عبد الغفار مكاوى، مطبوعات جامعة الكويت، الكويت، ١٩٩٠، ص ٣٢.

(٢٧) المرجع السابق، ص ١٨.

- (٢٨) Alston, W. And Nakhnian, G: Ibid. p. 385.
- (٢٩) عزمى إسلام: اتجاهات فى الفلسفة المعاصرة، ص ١٢٢.
- (٣٠) فتجنشتين: بحوث فلسفية، الترجمة العربية ص ٢٢.
- (٣١) بوشنسكى: مرجع سابق ص ٢١٩-٢٢٠.
- (٣٢) عبد الغفار مكاوى: الأزمة أم الإبداع، محاولة لتفسير بداية الإبداع الفلسفى. مجلة فصول، القاهرة المجلد العاشر العدد ٣، ٤ يناير ١٩٩٢، ص ٢٧.
- (٣٣) المرجع السابق، ص ٣٠.
- (٣٤) فاربر، مارفين: علم الظواهر، مرجع سابق، ص ١٤٢-١٤٣.
- (٣٥) بوشنسكى، مرجع سابق ص ٢٢٥.
- (٣٦) محمد مهران: مرجع سابق ص ٩٥-٩٦.
- (٣٧) بوشنسكى، مرجع سابق ص ٢٦٦ - ٢٦٨.
- (٣٨) عبد الرحمن بدوى: موسوعة الفلسفة ط ١ المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٤، ج ٢، ص ٦٣٣.
- (٣٩) بوشنسكى: مرجع سابق ص ٣٠٩.
- (٤٠) عبد الغفار مكاوى: نداء الحقيقة، دراسة مع ثلاثة نصوص من هيدجر. دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٧٧، ص ١١.
- (٤١) المرجع السابق، ص ٤٧.
- (٤٢) بوشنسكى، مرجع سابق، ص ٢٧٣.
- (٤٣) Alston. W. And Nakhnian: Ibid, P. 686-687.
- (٤٤) Sartre, P. Jean: Existentialism and Humanism. In The Continental Philosophy Reader. Edited by Richard Kearney and Mara Rainwater. Routledge. London. and New York. 1996. P. 68.

(٤٥) عبد الغفار مكاوي: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، تمهيد وتعقيب نقدي، جامعة الكويت، حوليات كلية الآداب، الكويت - حولية ١٣ رسالة ٨٨، ١٩٩٣. ص ٢٣.

(٤٦) المرجع السابق، ص ٥٢.

(٤٧) علاء طاهر: مدرسة فرانكفورت (من هوركهايمر إلى هابرماس). منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، بدون تاريخ، ص ٩٣.

Baynes. K. Bohman, J. And Mc Carthy. T: Ibid. P. (٤٨) 292.

(٤٩) محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة (نموذج هابرماس)، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ١٩٩١، ص ٢١٠.

(٥٠) فؤاد زكريا: الجذور الفلسفية للبناءية، في آفاق الفلسفة. الطبعة الأولى، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٨، ص ٣٠٦.

(٥١) لاكروا، جان: نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة. ترجمة د. يحيى هويدى، د. أنور عبد العزيز، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة - نيويورك، فبراير ١٩٧٥، ص ٢١٣.

(٥٢) فؤاد زكريا: مرجع سابق، ص ٣٣٤.

(٥٣) عاطف أحمد: الحداثة/ ما بعد الحداثة، بعض الخصائص والإشكاليات، الكتاب التاسع عشر والعشرون من قضايا فكرية أكتوبر ١٩٩٩، ص ٤٠٠.

Leaman, Oliver (Ed.): The Future of Philosophy, (٥٤) towards the 21st Century. Routledge. London. 1998. p.78.

Baynes. K. Bohman. J. and McCarthy. T: Ibid. P 12. (٥٥)

(٥٦) لاكروا، جان: مرجع سابق الترجمة العربية ص ٤٥.

(٥٧) محمد علي الكردي: دراسات في الفكر الفلسفي المعاصر، من الوجودية إلى التفكيكية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٨، ص ١١٤.

(٥٨) منى طلبية:، الهرمنيوطيقا، المصطلح والمفهوم، مجلة إبداع، القاهرة، أبريل ١٩٩٨، ص ٥٧.

(٥٩) محمد على الكردى، مرجع سابق ص ١١٤.

(٦٠) المرجع السابق ص ١١٦.

Baynes, K. Bohman, J And McCarthy. T. Ibid, p.9. (٦١)

Ibid. P. 320. (٦٢)

Ibid. P. 320. (٦٣)

Ibid. P. 319. (٦٤)

Ibid. P. 319. (٦٥)

Ibid. P. 320. (٦٦)

Ibid, P. 8-9. (٦٧)

Ibid. P. 119. (٦٨)

Ibid. P. 122. (٦٩)

Kearney, R. And Rainwater (Eds): Ibid, P. 439. (٧٠)

Ibid P. 439. (٧١)

(٧٢) محمود أمين العالم: مواقف نقدية من التراث، دار قضايا فكرية، القاهرة، ١٩٩٧، ص ١٦٥.

(٧٣) عبد الرحمن بدوى: موسوعة الفلسفة، ج ١، ص ٢٩٤-٢٩٥.

(٧٤) المرجع السابق ص ٣١٨.

(٧٥) محمود أمين العالم: مواقف نقدية من التراث ص ١٧٩.

(٧٦) معن زيادة: الفلسفة العربية الحديثة والمعاصرة بين الإبداع والاتباع، مجلة الفكر العربى، معهد الإنماء العربى، بيروت، لبنان مايو - أغسطس ١٩٨٩، ص ٩.

(٧٧) فؤاد زكريا: مقدمة الكتاب التذكارى للدكتور زكى نجيب محمود، قسم الفلسفة، جامعة الكويت، الكويت، ١٩٨٧.

(٧٨) زكى نجيب محمود: ثقافتنا فى مواجهة العصر، دار الشروق، القاهرة، ١٩٧٦، ص ٥٠-٥١.

(٧٩) محمود أمين العالم: الوعي والوعي الزائف فى الفكر العربى المعاصر، ط ٢، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٨٨، ص ٣١١.

(٨٠) الزواوى بغوره: ميشيل فوكو فى الدراسات العربيه .مجلة الفلسفة والعصر، لجنة الفلسفة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، العدد الأول أكتوبر ١٩٩٩، ص ٥٩.

(٨١) عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة، من البنيوية إلى التفكيك، عالم المعرفة، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أبريل ١٩٩٨، ص ٦٣.

(٨٢) محمد عابد الجابرى: تكوين العقل العربى، ط ٤، المركز الثقافى العربى، بيروت، ١٩٩١، ص ٣٣.

(٨٣) المرجع السابق، ص ٦.

(٨٤) المرجع السابق، ص ١٩٢.

(٨٥) محمود أمين العالم: الهشاشة النظرية للفكر العربى المعاصر، قضايا فكرية، القاهرة، الكتاب الخامس والسادس عشر يونيه - يوليه ١٩٩٥، ص ١١.

(٨٦) طيب تيزينى: الفكر العربى المعاصر باتجاه نقد النقد، قضايا فكرية، العدد السابق، ص ٤٢.

(٨٧) محمود أمين العالم: مواقف نقدية من التراث، ص ٦٥.

(٨٨) المرجع السابق، ص ٦٠.

(٨٩) عبد الله موسى: هاجس الحداثة فى الفكر العربى أو إشكالية التجاوز والتأسيس عند محمد أركون، قضايا فكرية، الكتاب التاسع عشر والعشرون أكتوبر ١٩٩٩، ص ٦٥.

(٩٠) معن زيادة: مرجع سابق ص ١٣.

(٩١) مطاع صفدى: الفكر العربى ومعركة المنهج، المشروع الثقافى العربى بين المشاكلة والمثاقفة، مجلة الفكر العربى المعاصر، مركز الإنماء العربى، عدد ٨-٩، ١٩٨٠ - ١٩٨١، ص ١٧.

تطور العقل النقدي «من كانط إلى هابرماس»

نشأ التفكير الفلسفي من دهشة الانسان وحيرته أمام الكون وظواهره المتغيرة من حوله. وقام هذا التفكير منذ بداياته على افتراض أصل ثابت وراء هذه الظواهر الكونية المتغيرة. واختلف هذا الأصل الثابت من فيلسوف إلى آخر ومن عصر إلى عصر. هكذا كان الحال منذ أفلاطون الذي تبلورت فلسفته في نظرية المثل القائمة على وجود عالم ثابت هو عالم المعقولات الذي يتصف بالثبات والضرورة والكلية. وانعكس هذا التصور - أي تصور الأصل الثابت وراء الظواهر المحسوسة المتغيرة - على الإنسان نفسه، مما أدى إلى القول بأن في الطبيعة البشرية أيضا جانبا ثابتا أبديا لا يتغير وهو العقل، فكان تصور عقل انساني عام وكلّي ليس للبيئة الاجتماعية أو السياسية أو الاقتصادية أي أثر عليه، فالعقل هو الطبيعة الثابتة الوحيدة وسط الظواهر التي تموج بالمتغيرات.

هكذا نجد أنفسنا منذ بداية تاريخ الفلسفة أمام فكر يفترض جوهرًا ثابتًا للأشياء، بحيث أن كل «ما يطرأ عليها من تغيرات ظاهرة فهي أعراض لذلك الجوهر... أي أن الخلفية الثقافية والفكرية كانت دائما وعلى امتداد التاريخ تفترض للأشياء طبائع ثابتة، تغمرها موجات الظواهر المتغيرة ثم تنحسر لتجئ سواها، فإذا استطعنا أن نعرف هذه الحقائق الثابتة بما يحددها ويعين قوانينها كنا بذلك قد أمسكنا بناصية الطبيعة كلها»^(١).

واستمر الحال كذلك مع أعلام الفكر الفلسفي الحديث بدءا من ديكارت (١٥٩٥ - ١٦٥٠) الذي أطلق عبارته الشهيرة «إن العقل هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس» وأقام مذهبه العقلي على أساس أن الحقيقة قائمة في العقل ولا وجود لها خارج الفكر، وأن الوضوح والتمييز هما معيار هذا الفكر، إلى جون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤) - وهو الفيلسوف التجريبي - الذي أقر أيضا بطبيعة ثابتة للعقل وجعل منه صفحات بيضاء تنقش التجربة عليها حروفها الأولى. ثم جاء فيكو

(١٦٦٨-١٧٤٤) وعارض بفلسفته التاريخية النزعة العقلية الكارتية، وتحولت الذات العاقلة إلى ذات تاريخية، أى إلى ذات عاقلة ومعقولة فى آن واحد، فالعصر الإنسانى هو صانع التاريخ وهو موضوعه أيضا. بذلك يكون فيكون هو أول من قدم نظرية تاريخية عن حقيقة التغيير من خلال تفسيره للتاريخ بوصفه عملية عقلية منظمة خلقة. فالتاريخ الذى يتألف من أحداث ووقائع ومؤسسات اجتماعية تعبر عن أحوال العقل، قد جعل هذا العقل نفسه موضوعا للمعرفة. وإذا كان بعض الباحثين ينسبون إلى هيغل أنه أول من أدخل العقل فى التاريخ، فنحن نؤكد فى هذا المجال أن فيكون سبق هيغل وكان بحق أول من أطلق العقل فى التاريخ، لأن التطور التاريخى الاجتماعى للعقل عند فيكون مختلف كل الاختلاف عن تصور هيغل الذى لاشك أنه تصور ميتافيزيقى متعال على التاريخ. ويكفى أن نقول إن الدور الذى يقوم به العقل مختلف تمام الاختلاف عند فيكون عنه عند هيغل، فالعقل المطلق عند هذا الأخير يتطور - كما هو معروف - تطورا ذاتيا نحو الوعى بذاته، أما عند فيكون فهو لا يتطور إلا داخل ظروف تاريخية اجتماعية محددة يكون مشروطا بها، لأنه لم يتصور العقل كماهية مستقلة ولم ينسب له أى قدرة ذاتية على التطور. وبذلك يكون قد قدم نقد للعقل التاريخى يذكركنا من بعض الوجوه بنقد العقل الخالص الذى قدمه كانط فيما بعد^(٢)، وإن كان من الضرورى القول بأن هذا النقد الأخير معرفى محض وغير تاريخى على الإطلاق.

- لقد قام كانط (١٧٢٤ - ١٨٠٤) بتحليل العقل نفسه، ورسم صورة جديدة لطبيعة العقل الذى يقوم بنقد ذاته بذاته، ووضع «الشروط القبليّة» التى تجعل التجربة ممكنة فالعقل - كما يقول كانط نفسه فى المدخل إلى نقد العقل الخالص - هو «الملكة التى تمدنا بمبادئ المعرفة... وهذا العقل لن تكون وظيفته هى التوسع فى معرفتنا، بل سيقصر على تطهير عقلنا ونخليصه من الأخطاء»^(٣)، ولهذا كانت فلسفة كانط عقلية نقدية شارطة (ترنسدنتالية) لأنها لا تهدف إلى التوسع فى المعرفة بقدر ما تهدف إلى تصحيحها واختيار قيمة المعارف القبليّة إن العقل عنده لا يبحث فى طبيعة الأشياء الخارجيّة، وإنما هو الذى يشرع لها ولم يقدم كانط كما أعلن بنفسه «إلا نقد منكه لعقل الحاضر عسها ومتى أصبح هذا النقد هو الأساس صا

لدينا المحك أو المعيار الأكيد الذى نقدر به القيمة الفلسفية للمؤلفات القديمة والحديثة^(٤). والمنهج الذى يستخدمه العقل فى نقده لنفسه هو المنهج الشرطى (الترانسندنتالى) الذى يضع الشروط التى تجعل التجربة ممكنة، ليؤدى نقد العقل فى نهاية الأمر إلى المعرفة العلمية الموثوق بها.

والحقيقة أن التفكير الترانسندنتالى عند كانط فى شروط وإمكان المعرفة لا يعطى للفلسفة دورا واحدا بل «دورين متميزين كما قال ريتشارد رورتى: الأول باعتبارها محكمة العقل، أى الذات العارفة التى من خلالها نفهم العالم ونفهم أنفسنا بشكل عقلانى. وبناء على هذا الدور الأول يتحدد دورها الثانى، وهو أنها لا تستطيع أن تحكم على نتائج العلوم الأخرى فقط، بل تقوم أيضاً بتنظيمها وتحديد المكان الصحيح لكل منها ومجال مصداقيتها ومنهجها السليم»^(٥). وترتب على هذا الدور الذى نسبه كانط للفلسفة ثلاثة مفاهيم رئيسية وهى مفهوم العقل العام، والذات المستقلة، ومفهوم المعرفة التصورية (أو المعرفة من خلال تصورات ومفاهيم عقلية) مما دفع الفلاسفة بعد كانط - وبخاصة هيجل وأصحاب النزعة البرجماتية وفلسفة التأويل - إلى انتقاد فكره عن العقل بتقويض زعمه باكتشاف بناءات عقلية عامة وضرورية للشروط التى تجعل التجربة ممكنة. أضف إلى هذا «أن تطور العلوم الاجتماعية والتاريخية جعل هذه المزاعم نسبية وليست مطلقة، وأظهر الروابط التجريبية المعقدة التى تربط العقل باللغة والفعل كما تربطه بنسيج الاتصالات اليومية داخل أشكال الحياة المتنوعة ثقافيا وتاريخيا»^(٦).

ارتبط هذا النقد للعقل بنقد الذات العاقلة من حيث سيادتها على نفسها وعلى العالم، وهو ما افترضه التراث الديكارتى والكانطى. «فالذات هنا هى التى تشكل الطبيعة الخارجية وهى المهيمنة على الطبيعة الداخلية - على الأقل بالنسبة لكانط - وهذه السيادة المنسوبة للذات قد انتقدتها كل من فرويد وماركس ودارون، الذين بينوا بطرق مختلفة دور الرغبات والانفعالات والمصالح فى تكوين وتوجيه العقل نفسه»^(٧) وأوضحوا أن الذات لا تشكل العالم، وإنما هى عنصر واحد من عناصر العالم المكتشف لغويا وتاريخيا واجتماعيا.

امتدت هذه الخلفية الثقافية والفكرية التى افترضت أن العقل طبيعة ثابتة فى

الإنسان - وذلك باستثناء الآراء الجديدة التي أتى بها فيكو كما أسلفنا القول - ،
عبر قرون طويلة من تاريخ الفكر الفلسفى، إلى أن جاء هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١)
ليعبّر عن تصور عصر جديد انطلق مع بدايات القرن التاسع عشر، عصر يحمل ثقافة
وفكرا جديدين، ويستعيد صيرورة هيراقليطس لتصبح هى طبيعة الأشياء، ويحل
«التطور» و«التغير» محل «الثبات» و«التحدد». وأصبحت طبيعة العقل عند هيجل
مختلفة عنها عند كل من ديكارت وكانط، فإذا كان ديكارت قد أقام مذهبه العقلى
على أساس الكوجيتو أو اليقين الذاتى كمعيار للوضوح والتمييز، وكان كانط قد أقام
فلسفته النقدية لتمييز المعرفة العلمية الصحيحة عن المعرفة الميتافيزيقية التى تؤدى إلى
وقوع العقل فى التناقض، فإن هيجل قد جعل من هذا التناقض جوهرًا لفلسفته
ومنهج الجدلى. ها هو ذا يقول فى مقدمة «ظاهريات الروح» مشيرًا إلى المذاهب
العقلية السابقة عليه: «إن العقل قد جاوز الحياة الجوهرية التى كان يحياها فى عنصر
الفكر: جاوز إيمانه الأول المباشر، جاوز الرضا والأمن اللذين كان يكفلهما للوعى
الوفاق بين العقل والماهية.... وما جاوز العقل تلك الحالة وحدها إلى الطرف
النقيض، إلا للرجوع بنفسه على نفسه دونما جوهر. فلم يقف الأمر عند فقدان
حياته الجوهرية، وإنما أصبح أيضا وعيا بهذا الفقدان»^(٨). كما يقول فى موضع آخر
من مقدمة الظاهريات: «أن العقل انما يغدو موضوعا لأنه تلك الحركة القائمة فى
مغايرته نفسه، أى فى صيرورته موضوعا لذاته»^(٩).

وبفضل منطق هيجل الجدلى دخل العقل فى الوعى وفى الطبيعة نفسها ثم
تجلى فى التاريخ، وأصبح هو جوهر التاريخ ومحركه، بل أصبحت العملية المعرفية
نفسها تنمو فى مراحل متعددة، والوصول للمطلق لا يكون الا فى ختام هذه
المراحل: «الكل ليس إلا الماهية فى تحقيقها واكتمالها عن طريق نموها. فالمطلق
يجب القول عنه: انه فى جوهره نتيجة، أى هو لا يصير ما هو أياه حقيقة إلا فى
الختام. فى هذه الصيرورة تقوم طبيعته من حيث هو دخول فعلى فى الواقع»^(١٠).
هكذا هاجم هيجل المعرفة العقلية الخالصة التى فصلت الفكر عن الوجود، كما
هاجم الفلسفة التجريبية الخالصة التى أغفلت السمات العقلية للواقع وأقام منهجه
الجدلى الذى وحد فيه بين الفكر والوجود حتى ليتمكن القول «إن العقل يدرس من

بواح ثلاث: فهو يدرس فى حالة كونه مجردا وذلك فى المنطق، ويدرس من حيث تحققه فى الكون وذلك فى فلسفة الطبيعة، ويدرس من حيث أنه يتحقق عن طريق الفكر والنشاط الانسانى وذلك فى فلسفة الروح^(١١) ولكن يظل السؤال قائما وهو: هل استمر تطور العقل النقدى فى هذا المنهج الجدلى الهيجلى أم توقف عند مرحلة بعينها وهى على وجه التحديد عصر هيجل نفسه؟ لقد بقى هذا التساؤل موضع إشكال وجدل واختلفت حوله الآراء^(١٢)، ولم تزل مختلفة بين شراح هيجل وأصحاب المنهج الجدلى على اختلاف تصوراتهم له بما لا يسمح بمناقشته فى هذا المجال المحدود.

وإذا كانت الثورية هى طابع المنطق الجدلى الهيجلى، فإنها لم تنطلق بشكل واقعى على يد هيجل نفسه، وإنما أطلقها ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣) - الذى زعم أنه أوقف جدل هيجل على قدميه. - من مكنها ولم يقصر دور العقل على التفسير، بل تخطاه إلى التغيير. ولاشك أن فلسفة كل من كانط وهيجل كانت أسبق من المحاولة الماركسية لتغيير دور الفلسفة (وبالتالى تغيير الدور الذى يلعبه العقل فى العملية المعرفية)، إلا أنهما قدما حلا للمشكلة أعطى للفلسفة دوراً يمكن وصفه بأنه غير تاريخى ولا واقعى - نقدى، فقدم حولتها الكانطية إلى فلسفة ذاتية، وحاول هيجل أن يتحاشى هذا العجز ويتجاوزة فقد حلا محوطا بافتراضات ميتافيزيقية بتعذر الدفاع عنها. لكن مهمة العقل عند ماركس تحولت إلى نقد الواقع وتغيير العالم، وله يعود الفضل فى هبوب عاصفة النقد والتغيير التى اجتاحت كل التيارات الفلسفية التى جاءت بعده، فمنذ أن أعلن فى بيانه الشيوعى المبكر عام ١٨٤٤ عن الحاجة إلى «نقد قاس لكل شىء موجود» كان هذا إيذاناً بميلاد نظرية نقدية للمجتمع تعد نموذجا لخطاب علمى اجتماعى فى منتصف القرن التاسع عشر، «ووجد ماركس فى فلسفة هيجل المفهوم الذى احتاجه ليحول دور الفلسفة إلى نظرية نقدية، ألا وهو مفهوم «الرفع»^(١٣)، وظل هذا المفهوم قابلا للتطور والتحديد الذاتى فى النظرية النقدية المعاصرة من لوكاتش حتى هابرماس»^(١٤).

- لقد ظل مفهوم المعرفة التصويرية التى تفترض وجود الذات فى مقابل عالم الموضوعات المستقل، ظل سائدا حتى الجيل الثانى من فلاسفة القرن التاسع عشر،

على الرغم من نقد هيجل له في الفصل الخاص بالادراك الحسى فى كتابه «ظاهريات الروح». ولذلك كانت تفرقة هوركهايمر الحاسمة بين النظريات النقدية والنظريات التقليدية هى إحدى الصياغات الهامة فى القرن العشرين لنقد المعرفة التصويرية وذاتها التأملية وغير التاريخية عند كانط، إذ أكد هوركهايمر (الذى يعد رأيه تعبيراً عن رأى أصحاب النظرية النقدية جميعهم) أن كلا من الذات والعالم قد تطورا معا فى صيرورة المجتمع كما سنرى بعد قليل بشئ من التفصيل.^١

ومع تطور الدراسات الاجتماعية التى شهدت طفرة هائلة فى غضون القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، ذهب عالم الاجتماع ماكس فيبر (١٨٦٤-١٩٢٠) - وهو أحد منظري العقلانية الحديثة - إلى أن التقدم التقنى قد أفرز نوعاً من العقلانية العلمية التى لها منهجها ووسائلها، أى أنها بمعنى آخر هى عقلانية المنهج والوسائل من أجل تحقيق غايات. ولكن التقدم العلمى غير مسئول عن تطبيقاته، وبالتالي فإن العقلانية غير مسئولة عن الغايات التى أصبحت فيما بعد لا عقلانية. ولذلك طالب ماكس فيبر بالفصل بين مجالى العلم والسياسة، والنظرية والتطبيق، والوسيلة والغاية، مؤكداً أن احكام القيمة لا يمكن أن تزعم لنفسها الصدق الموضوعى، كما أنه «لم يثق فى احكام القيمة والسياسة التى تنبع من رومانسية الأمل الثورى»^(١٥). لذلك طالب بفصل مجالات البحث «فالببحث العلمى التجريبي يمكن أن يوضح الوسائل الضرورية للوصول إلى غايات معينة، كما يمكنه ان يكشف عن النتائج المترتبة على السياسات المختلفة التى لا يمكن الكشف عنها بطريقة أخرى. كذلك يستطيع البحث الفلسفى أن يكشف عن البناء التصورى للنظم المعيارية المختلفة، وأن يحدد مكانها بالنسبة للقيم الأخرى الممكنة كما يحدد مجالات صلاحيتها، غير أن مثل هذه الدراسات لا يمكنها أن تبين صحة أى إجابات تقدم على المسائل المعيارية»^(١٦).

- هكذا استبعد فيبر أحكام القيمة كشروط مسبقة للعلم، لأن كل العلوم الطبيعية فى رأيه «تحاول الإجابة على هذا السؤال: ماذا ينبغى علينا أن نفعل إذا أردنا أن نسيطر على حياتنا بشكل تقنى؟ وسواء أردنا بالفعل أن نسيطر عليها تقنياً، أو كان لهذا الكلام معنى فهو لم يوضع موضع الاختبار والفحص»^(١٧) إن العالم

الذى لا يقصر جهوده على تحديد الوقائع والحقائق وإنما يسأل نفسه عن قيمتها، يجب أن يعرف على حد قول ماكس فيبر «ان النبى والداعية لا يتسع لهما منبر واحد»^(١٨).

- وإذا كان فيبر قد رأى أن العقلانية هي قانون العلم، فإنه ظل واعيا بحدود هذه العقلانية وأخطارها. وإذا كانت مهمة العقل عنده هي «حساب العلاقة بين الوسائل والغايات، فلن يكون بوسع البشر أن يتصلوا من مسئولية اختيارهم.. وأن قدرا ضخما من المسئولية قد يتجاوز الطاقة الأخلاقية للأفراد.. وقد يجرفهم إلى خضم اللاعقلانية»^(١٩). وإذا كانت هناك «فتتان من الأفعال تتميزان بالعقلانية إحداهما تستخدم الوسائل الملائمة لتحقيق الاهداف العقلية المختارة، والثانية تستعين بوسائل مشابهة لإشباع قيم مطلقة وأهداف أخلاقية»^(٢٠) فإن العقل مسئول عن هذا الاختيار، أى أن مهمته تكمن فى اختيار وتدير الوسائل للسلوك العقلانى الهادف المحسوب. فالاختيار المعيارى كما بين فيبر «لا يعتمد فحسب على الاعتبارات التقنية المستخدمة منه للوصول إلى أهداف معينة، بل إن الاختلاف حول المعايير أمر ممكن وضرورى، وهو كامن فى طبيعة هذه المعايير المستخدمة لمناقشة مثل هذه المسائل. والقول بأن مثل هذا الاختلاف فى الآراء يمكن أن يسوى تسوية نهائية هو قول متناقض»^(٢١) لذلك كانت مهمة الاختيار بالغة الصعوبة وتفوق طاقة البشر، وقد تجرفهم إلى اللاعقلانية كما نرى اليوم فى الأزمات التى تواجهها البشرية نتيجة التطور المذهل فى التقنية.

وقد تابع ماكس فيبر المعركة الدائرة بين الفريق الذى يوجه العلم لهدف محدد، والفريق الذى يحيط الفعل بهالة سحرية، بين الصرامة والأصالة فى الحياة العقلية والسياسية. لقد كان عقلانيا تجريبيا ولكنه يرفض تجريد العلم من سحره، وكثيرا ما كان يشكو من أن العقلانية نزع كل أستار السحر التى تحيط بالمعرفة، أى أنها عقلانية جافة وليست عقلانية انسانية بالقدر الكافى، ولم تضع فى اعتبارها العلاقة الحميمة بين الانسان والطبيعة. إن العقلانية التى كانت غايتها تحرير الانسان قد وضعت فى زنزانه خانقة واستعبده بدلا من أن تحرره. ولقد أدرك فيبر - على الرغم من ايمانه بتجريبية العلم - أخطار العقلانية العلمية، ولكنه أبرز الفارق الكبير بين

تحديد الأهداف والوسائل عن طريق العلم وبين الأصالة السياسية التي تنطوي على هالة سحرية. ولذلك هاجم ماركيز في مؤتمر هايدلبرج عام ١٩٦٥ - ما اعتبره الجانب السلبي في فلسفة فيبر كعالم اجتماع تجريبي، واتهمه بأنه يدعم الوضع القائم وفي هذا تناقض مع كونه سياسيا إلى جانب كونه اجتماعيا. ولكن ماركيز أغفل بلاشك أن فيبر برغم عقلانيته وإيمانه بتجريبية العلم كان يتخوف من التغير المفزع الذي تحولت به الوسائل الاقتصادية والتقنية إلى غايات في ذاتها بعد أن كانت في الأصل تستهدف تحرير الإنسان، «فالتغيير الذي يتم بوسائل اقتصادية وتقنية كان غايته تحرير البشر، وقد كان يأمل - كما يقول - لاندمان أن يتحطم هذا السجن الاقتصادي التقني في الثورة الروسية عام ١٩٠٥. ولكن لم يحدث هذا مما جعله يتساءل: أيهما يلوح في أفق المستقبل: ميلاد جديد أم تحجر آلي؟»^(٢٢).

وسادت في مطلع القرن العشرين بدايات اتجاه نقدي ارتبط إلى حد كبير بالفكر الماركسي وأخذ منه فهمه النقدي التحليلي للواقع فكانت أفكار كل من جورج لوكاتش وارنست بلوخ تمهيدا لميلاد تيار نقدي أكثر تنظيما فيما بعد وهو ما أطلق عليه اسم «النظرية النقدية». وقد استمر نقد العقلانية الغربية - كما تمثلت في العلم والتقنية والحضارة الرأسمالية والصناعية الحديثة - من وجهة نظر ماركسية مترتبة عند جورج لوكاتش (١٨٨٥ - ١٩٧١) الذي انطلق في مقولته عن الشيء (وهو الأساس الموضوعي للشعور الذاتي بالاغتراب) من المقولات الماركسية عن الاغتراب، وهي التي ترى أن العقلانية الاقتصادية للنظام الرأسمالي أدت إلى «تشييء» الإنسان وجعله جزءا خاضعا لقوانينه الآلية، أي جزءا من عملية الانتاج لا طرفا فيه. «هذه العقلانية لم تحرر الإنسان بل «شيأت» علاقاته بكل الأشياء من حوله، وكان ذلك نتيجة ضرورة للتشذر وانفصال الأجزاء عن الكل المعاش»^(٢٣). لقد جاءت العقلانية الاقتصادية لتفرغ الكل الموضوعي للحضارة من وحدته الداخلية مما أفقد الواقع كليته، ففي ظل التقدم الهائل للعلوم الجزئية وانحصار كل علم في مجال تخصصه الدقيق، فقدت هذه العلوم السياق الكلي لمجالاتها. أضف إلى هذا أن العقلانية قامت بتقسيم صيرورة العمل الموحد إلى وظائف جزئية منعزلة بشكل مصطنع، «وتطور كل علم بشكل مستقل ومنعزل عن بقية العلوم الأخرى في

الهدف والمنهج، وتحرك كل علم فى نظام عقلى جزئى يعمل بدون معوقات ولكنه يفتقد «المقولة الحقيقية للواقع» أى الكلية»^(٢٤) التى تقتضى أن يعلو المجتمع ككل على هذا الواقع المتكرر أو المبعثر أو المتشذر. ان الكلية هى المبدأ البديهي للمجتمع، ويجب أن تكون العقلانية هى القاعدة الأساسية لنقد الواقع الموجود وهدف التاريخ. ولكن «العقلانية العلمية تجاهلت السمات النوعية الفردية ولم تنتبه لها الا كلما أزعجت الحسابات المسبقة لمسار تقدم العمل»^(٢٥).

لقد قام مشروع لوكاتش النقدى على رفض النظرة الأحادية للجدل، أى رفض جدل العقل عند هيجل، ورفض جدل المادة عند ماركس، والمزج بينهما فى ثنائية تتفاعل مع حركة المجتمع. وربما يكون الجديد فى فلسفة لوكاتش النقدية هو «التعامل مع معضلة الفكر والممارسة التى ستمتد داخل النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت... وتتسم هذه المحاولة الفلسفية النقدية لجورج لوكاتش باسترجاع الطاقة الكامنة فى نقد الاقتصاد السياسى، ليس بصفته نقدا يتوقف عند حدود الاقتصاد السياسى فقط، بل بصفته نقدا يمتد داخل العلاقات الاجتماعية»^(٢٦) لذلك كان له تأثير كبير على أصحاب النظرية النقدية فيما بعد من خلال نظريته الفلسفية للثنائية الجدلية وارتباطها بالمجال الاجتماعى والسياسى، وكذلك من خلال انفتاحه على الحياة الثقافية والأدبية ومعطيات الواقع. فقد رأى «أن التشيؤ هو العملية التى بها تصبح منتجات العمل البشرى أشياء مستقلة أو ظواهر معطاة تتحكم فى الناس عن طريق قوانين تبدو وكأنها لا ترد، فيتحولون من الناحيتين الذاتية والموضوعية إلى مشاهدين سلبيين بدلا من أن يكونوا ذوات فاعلة مبدعة، ويخضعون نشاطهم الانسانى للخلاق لقوى لا شخصية غريبة عنهم ومدمرة لطبيعتهم وماهيتهم الأصلية. ويتضح تجريد الانسان من انسانيته فى التنظيم الداخلى للمصنع الذى يمثل صورة عالم مصغر من عالم المجتمع الرأسمالى الأكبر الذى نفذ بتخصيصه فى تقسيم العمل وبعقليته الصناعية والاستهلاكية حتى فى صميم الحياة الحميمة للانسان»^(٢٧).

- ويشغل ارنست بلوخ (١٨٨٥-١٩٧٧) مكانة خاصة بين نقاد العقل المعاصرين، كما يعد «حلقة هامة فى تطور الفكر النقدى، حيث كشف عن جذوره الأولى فى التراث الفلسفى والبشرى على السواء. لقد قدم يوتوبيا نقدية معارضة

للنزعة الوضعية التى تتعلق بالوقائع القائمة والحقائق غير المتعالية، وقدم نقدا للواقع السائد بعقلانية جديدة يمكن أن نطلق عليها اسم العقلانية اليوتوبية. فالواقع الراهن فى تصورهم يروج بالامكانات ويقلق الصيرورة ولم يكتمل بعد، مما يجعل اليوتوبيا عنده حقيقة مسلما بها «تسير جنبا إلى جنب الواقع بل وتصاحبه، وهى سأتى اليوتوبيا - تتحدث باسم اللبس - بعد أو المستقبل، وتحاول تشكيل نماذج لوجود حقيقى ممكن لم يتحقق بعد»^(٢٨).

وقد قامت نظرية بلوخ النقدية على تفتيت بنية الواقع واستخلاص شعاع أمل جديد كامن فى أعماق واقع مظلم بل وأحيانا ميئوس منه، أى أن نقده مفعم بخلفية متفائلة على خلاف الخلفية المتشائمة التى اجتاحت التيار النقدى اللاحق. وقدم بلوخ يوتوبيا ترتبط بالتاريخ العقلى الذى مازال يحقق نفسه بأن يظهر للنور الجوهر اليوتوبى والحقيقة أو الماهية الجوهرية للشيء. وتساعد اليوتوبيا هذه الحقيقة على أن تبرز إلى الواقع ومن خلاله أيضا، فتكشف عن كيفيات جديدة فى الطبيعة عن طريق العقل الخيالى أو اليوتوبى الذى يستخلص الممكن من الواقع اليومى العينى، ولا يتم هذا الا بالاعتراف بالواقع ورفضه فى آن واحد، كما أنه ليس هناك حد فاصل بين الممكن والواقع لأن الواقع كان ممكنا فى الماضى، ومازال ممكنا فى المستقبل^(٢٩).

وبتأثير من النزعة النقدية عند كل من لوكاتش وبلوخ - مع مؤثرات أخرى لا يتسع هذا المجال المحدود لذكرها - ظهرت مجموعة من المفكرين النقديين الشبان الذين ركزوا جهودهم على الاهتمام بالأبحاث الاجتماعية النقدية وبلورتها فى نظرية مستقلة وتوجيهها من كونها مجرد جهود فردية متفرقة إلى تيار نقدى مستقل، هو الذى أشرنا إليه من قبل وعرف باسم مدرسة فرانكفورت «وهو الاسم الذى عرف به أعضاء المدرسة بعد الحرب العالمية الثانية. أما من ناحية المنهج الذى اتبعوه فى النظر والتطبيق فقد استندوا فيه إلى روح الفلسفة الماركسية مع الابتعاد عن معظم مقولاتها الأساسية. ومن ثم عرفوا باسم أصحاب النظرية النقدية»^(٣٠) وكان أدورنو (١٩٠٣ - ١٩٦٩) - وهو من أهم أعضاء الجيل الأول لهذه المدرسة - قد انتقد العقل الذى أشادت به حركة التنوير وأعلنت من شأنه، فعرض فى كتابه «جدل التنوير» - الذى اشترك فى تأليفه مع صديقه هوكهيمر - فكرة التدمير - الذاتى للتنوير، وأكد أن

الفلسفة الوضعية قد أصابته بالانتكاس أو النكوص. فالتنوير الذى مجد العقل وآمن به ايماناً لا حد له، وكان «هدفه هو تحرير الانسان من التعصب والخوف ومن السلطة المطلقة وتجريد العالم من سحره القديم لصالح المعرفة العلمية التجريبية»^(٣١)، هذا التنوير قد أصابته انتكاسه ترجع إلى مصدرين: «الأول هو النزعة العلمية أو الوضعية التى حددت العلم بوقائع معينة واستبدلت الصيغ الرياضية بالمفاهيم وحولت الكيفيات إلى وظائف، ورفضت أى شئ يمكن اعتباره وهماً أو خيالاً أو بلا معنى. والثانى هو العقل الأداة غير النقدي للعلم الذى اعتمد على الشكلائية (النزعة الشكلية). فالعلم كمنهج تحليلي لا يستطيع أن يضمن معنى أو قيمة على أى شئ غير قابل للقياس وغير خاضع للصيغة الرياضية»^(٣٢). والادائية محددة أو مشروطة بالواقع، لأن العلم يتعلق بالقوة (أو بالسلطة المهيمنة)، ولذلك ينتج فكراً «مشيئاً» خالياً من المضمون، بل هو المنهج والفاعلية والتنظيم والتقنية، وبالتالي انحدر التنوير من الوعي بالثورة إلى مجرد وسائل لتحقيق تلك الغاية.

إن التنوير الذى كان هدفه الأصلي هو تحرير العقل البشرى من الأسطورة تحول هو ذاته إلى أسطورة تخفى الهيمنة والسيطرة والتسلط، وسعى إلى تأييد الواقع السائد، ولم يعد يخدم قضية الحرية، بل حرص على إخضاع كل شئ متفرد تحت لوائه، وجعل حرية السيطرة الكامنة فيه تسود الأشياء ثم ترد إلى وجود الانسان نفسه ووعيه. وأنتجت النزعة العقلية غير الثورية تسلطية جديدة، وأصبح الهدف النهائى للعقل «المستنير» هو السيطرة على الطبيعة عن طريق التكنولوجيا. «فالعقل الذى حرر الانسان من سلطة الطبيعة، يبرر الآن سيطرته على الانسان نفسه باعتباره جزءاً من الطبيعة التى يسيطر عليها... بل ويقوم بعملية «تكيف» مع حضارة لا انسانية»^(٣٣) اعتمدت على الجانب التقنى فقط، وهيات «العامة» لتحمل الاستبداد وأنواع القيود التى يفرضها على الأشياء والانسان. ولم يتم هذا بفعل المناوئين للعقل بل بفعل التنوير نفسه..

- ولكن كيف صار التنوير ضد الحقيقة؟ «عن طريق التجريد الرياضى الشامل للواقع، وهو التجريد الذى صار مرادفاً للحقيقة»^(٣٤). لقد تحول الفكر إلى آلة رياضية تتحرك بذاتها بحيث يمكن أن تحل الآلة محله. وتم هذا كله على حساب الواقع

المعنى وعلى حساب الفن، وبغرض السيطرة والهيمنة عليهما، والنتيجة هي «عدم فهم الواقع الحي ونفى أو استبعاد كل واقع فردى مباشر. هكذا تحول التنوير - كما سبق القول - إلى الأسطورة التي لم ينجح أبداً في تفاديها»^(٣٥)، وأصبحت الوحدة العلمية أو التوحيد (أى توحيد الطبيعة وموضعها بمعنى جعلها موضوعية تخدم أهداف الإنسان العملية فقط) والتجريد والتسوية هو هدف التنوير النهائي بصرف النظر عن تعقد الواقع وخصوصيته وكيفية المختلفة^(٣٦).

ان اخضاع العقل للتجربة الحسية الحية بالانفصال عنها «وتكميمها» أدى إلى افقار كل من التجربة والعقل معا. وكان هذا مظهرا من مظاهر انتصار العقل الآتى وسعيه للسيطرة على كل شيء بما فى ذلك العقل والتفكير نفسه... وهكذا اغترب الناس فى المجتمع الشمولى الحديث - سواء كان رأسماليا أو شيوعيا، وبرزت الوحشية واللاإنسانية التى أراد التنوير فى الأصل أن يحاربهما، فتحول التقدم إلى تراجع^(٣٧)، وأصبحت لعنة التقدم المتواصل هو النكوص المتواصل. وتعاضل اغتراب الجماهير التى تموضعت وتشيات ووقعت، مثلها مثل حكامها ومديريها، فى نفس الشبكة الخفية التى تثبت الوضع القائم.

- وازداد رفض أدورنو للعقلانية العلمية فى كتابه «الجدل السلبى» الذى تأثر فيه بالنزعة الاجتماعية لدور كايم وعارض تسلطية المؤسسات الاجتماعية التى تخنق الفرد، ورأى «أن العلاقة بين سيطرة الإنسان على الطبيعة وسيطرة الإنسان على الإنسان ترجع بشكل أساسى إلى علاقة المفهوم أو التصور العام بالموجودات الجزئية غير التصورية، فعندما يغلف تصور عقلى عام الموضوع ويهيمن عليه، يتلاشى ما يتسم به هذا الموضوع من تفرد عينى لكى ينضوى تحت ذلك التصور العام»^(٣٨). ولا تدرك الذات أنها تحولت إلى موضوع لأن عملية الهيمنة الأصلية بدأت منها. كما أنها غفلت عن هذا التحول تحت تأثير النشوة التى استشعرتها نتيجة انتصارها على الواقع الخارجى أو تحررها منه..

وليس العقل هو السلطة البشرية التى يمكن الاحتكام إليها عند مواجهة تسلط لا إنسانى، لأنه (أى العقل) «هو المستول عن هذه اللاإنسانية. ولأنه هو نفسه قد نبع من ارادة التسلط، فالصلة الحميمة التى تربط العقل بالتسلط ليست هى السمة

المميزة للعقل الأدوات أو التقنى أو العلمى فقط، وإنما هى سمة تميز كل عقل حتى لو حاول المقاومة كما فى العقل الحدسى أو الجدلى. ومثلما انطبع العقل بالتسلط، فإن الوعى، بل وبنية أنفسنا أيضا، قد انطبعت بالتسلط^(٣٩)، وليس لهذا الفساد أو الإفساد الذى أصاب الذات بداية تاريخية، بل نما من داخلها بشكل متزايد. انه نزوع أو ميل طبيعى فى العقل، وبالتالى من الصعب الاعتقاد بأن الذات تستطيع بمالها من قدرة تنويرية أن تلغى الظروف المغترية التى خضعت لها. لقد وعد العقل أن يحرر الانسان (بوصفه ذاتا) من سيطرة الطبيعة، الا أنه استعبده بوصفه موضوعا لسيطرته وهذا الانقلاب من الذات إلى الموضوع يصعب ادراكه بالعقل..

- ويواصل أدورنو هجومه على المعرفة التصورية فيؤكد أن التصور يعزل الشئ عن ذاته أى يلغى فرديته، وأن ارتباط التصور بالشئ هو من قبيل ارتباط القوى بالضعيف. وواقع الأمر ان اعتراض أدورنو على العقل التصورى ليس بالفكرة الجديدة، وإنما يرجع له الفضل فى أنه أوضح أن النزعة التعميمية هى نزعة تؤدي إلى الشمولية والهيمنة. ولكن هل يصدق زعمه هذا فى كل الأحوال؟ اننا إذا أمعنا النظر وجدنا أن المعرفة التصورية لم تنظر دائما للموضوع العينى (المدرج تحت تصور ما) وكأنه قد عرف معرفة تامة، يدل على هذا أن الفكر فى نهاية القرن الثامن عشر تمرد على استبداد المعرفة التصورية، أى على النزعة التصورية الكلية، لأنه وجد «أن الشئ المدرج تحت التصور الكلى ليس مجرد عينة مساوية لكل العينات الأخرى تحت سقف التصور، بل أن هذا الشئ العينى له خصوصيته الفردية التى تميزه عن غيره. ولم يكن هذا بديلا عن الفكر التصورى»^(٤٠)، لأن الرجوع للحسى أو العينى المباشر ليس عدولا عن المعرفة العقلية المنهجية، كما أن المعرفة التصورية ليست كلها هيمنة وسيطرة على الأشياء، بل هى على العكس من ذلك تتيح لنا أن ننفذ إلى الخصائص النوعية للشئ وتمهد الطريق المؤدى إلى ادراك فرديته وخصوصيته..

- ان علاقة التصور بالشئ - كما يقول لاندمان - «ليست كما يراها أدورنو هى علاقة الأقوى بالاضعف بل هى علاقة العام بالخاص، فهو لا يفسده ولا يحتقره ولا يقلل من شأنه، ولا يخضعه اخضاع العبيد ولا يجرده من قيمته، وإنما يحاول أن يفهمه ويجد له مكانا فى النظام العقلى المتسق. ولو صبح أن هذا الاحتواء

التصورى للشيء هو فى ذاته جريمة يرتكبها عدوانيون أو نخبة من العدوانيين المتوحشين (ويقصد بهم العلماء) لو صح هذا لكان على البشرية أن تتوقف عن استخدام اللغة جنبا إلى جنب مع توقفها عن استخدام العقل.. لماذا؟ لأن الكلمات نفسها أنواع من الاحتواء^(٤١).

مهما يكن من شىء فلا بد من الاشارة بالدور الذى قام به أدورنو فى نقد العقل، فقد وضعه داخل السياق الاجتماعى كله، وأثبت أن بعض المذاهب الفلسفية - مثل البرجماتية والوضعية - قد جعلته أداة فى خدمة الانتاج الصناعى، ووظفته لخدمة مصالح معينة، وعزلته تماما عن مجال القيم كالعادلة والتسامح.. الخ وقد ترتب على ذلك أن العقل عندما استخدم هذا الاستخدام الأحادى نظر أيضا إلى موضوعاته نظرة أحادية هى نظرة السيد للمسود، فكرس بذلك اغتراب الموضوع عن الذات واغتراب الذات عن الموضوع، وترجمت العقلانية المتسلطة إلى نظم شمولية متسلطة بدورها. والسؤال الحقيقى الآن هو كيف نعيد للعقل شموليته أو كليته الاجتماعية، أى كيف نعيد وضعه فى السياق الاجتماعى الشامل ليكون عقلا اجتماعيا تاريخيا وليس معرفيا فحسب؟ الأجابة هى من خلال فلسفة أكثر إنسانية، فلم يعد العقل ملكة ذاتية مستقلة، بل أنه يتطور تاريخيا واجتماعيا، ويتغير هو نفسه وفق الأنظمة السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

ويمكن الرد على ملاحظة أدورنو عن توظيف العقل لمصالح معينة بأن ما حدث هو استغلال ثمار العقل من المعرفة لأجل أسباب وأهداف غير عقلانية وغير انسانية، ولو أدركنا العقل فى مختلف وظائفه ونظرنا له نظرة كلية حية، لوجدنا أنه لا يمكن توجيه الاتهام للعقل التصورى الذى يقوم بعملية معرفية بحثية بل يوجه الاتهام إلى توظيف العقل من جهات مختلفة لتحقيق مصالح ربما تكون سياسية أو اقتصادية لا تتصل بالمعرفة الخالصة. والواقع أن أدورنو خلط بين المعرفة واستخداماتها، وخلط أيضا بين السياسى والمعرفى، مما أدى إلى سوء فهم العملية المعرفية نفسها. ولا يمكن انكار فوائد العلم العقلانية فى الفهم الأفضل للواقع المادى وتشكيله، ولذلك انتصرت النزعة الآلية. أضف إلى هذا أن القدرة على التصنيف والقياس الكمي لا غبار عليها لأنها انجازات عقلية أصيلة وإن كانت تكشف عن جانب واحد فقط من

الموجود الفردى ولا يصح أن تحجب عنا الجانب العينى الحى منه مادام كلاهما يساعدنا على ادراك الواقع. والحقيقة أنا ما يريده أدورنو هو أن الفكر التطبيقى لا ينبغى أن يكون شموليا ولا أن يطبق بغير استثناء، وذلك إذا أردنا انقاذ الموجود الفردى واحترام تفرد. ولا تقتصر هذه الفكرة على أدورنو فحسب، بل أبتجعت الفلسفة المعاصرة فى مجموعها ضد الهوية لكى تحرر التعدد أو الكثرة وترد إليها فرديتها الحميمة. ولكن الدفاع عن خصوصية الكائن واحترام فردانيته التاريخية، وحمايته من هيمنة وشمولية العقل لا يعنى ابطال الفكر العقلانى التصورى، إذ لا يمكن توقف الابداع لمجرد أن يماره توظف توظيفا لا انسانيا.

والمشكلة فى حقيقة أمرها ليست فى العقل نفسه الذى يقدم أساسا محايدا لتطبيقاته، وإنما تكمن فى استخدامه استخداما سيئا وخاصة من قبل أولئك الذين يتغنون المصلحة والهيمنة فقط. وأدورنوليس ضد العقلانية التصورية أو التصنيفية فى ذاتها، بل ضد استخدامها لتحقيق مصالح تفضى بها إلى اللاعقلانية. ويجب التأكيد من ناحية أخرى على أنه إذا كان العقل يمارس السيطرة فهو لا يمارسها على البشر والأشياء، وإنما يمارسها على القوى غير العاقلة داخل الوعى المعرفى. لقد أوجد العقل الغربى حضارة قوامها التقدم العلمى، ولكن توظيف هذا العقل توظيفا خاطئا وانفصاله عن الحياة نفسها، وتصوره أنه النموذج الأوحى جعله يثمر حضارة عقلانية غير انسانية، أوقعته فى أزمت الللاعقلانية بصور وأشكال مختلفة (منها ما يطلق عليه اليوم اسم ما بعد الحداثة).

ولكن هل يريد أدورنو العودة إلى النزعة الحدسية المباشرة دون وسيط عقلى أو تصورى؟ الواقع أن كل كتاباته تنفى هذا، لأنه يؤسس عقلانية جديدة يصفها بأنها عقلانية نقدية، أى تنقد هيمنة عقلانية الفكر الغربى الذى يزعم بعض أعضاء النظرية النقدية - مثل ماركيز - أنها بدأت من منطق أرسطو الذى اتجه لتشبيث هوية الأشياء وتعريفها وتحديدتها تمهيدا للسيطرة عليها بمختلف أنواع السيطرة. وإذا رجعنا إلى السؤال السابق عن العودة للنزعة الحدسية، سنجد أن برجسون ذاته - وهو فيلسوف الحدس بغير منازع - لم يبلغ التفكير العقلانى، بل وجد أن العقل ينصب على مجال العمل: فهو يصنف، ويقيس قياسا كميا... الخ ويوظف الموجودات فى

المصالح العملية، وإن كان الوصول لروح الأشياء وكنهها لا يتم إلا عن طريق الحدس. وإذا فالعقل في حد ذاته محايد لا يخضع للأشياء، ولكنه ينحرف فقط عندما يوظف لتحقيق مصالح معينة.

ويؤكد ماكس هوركهايمر (١٨٩٥-١٩٧٣) في كتابه «نقد العقل الادائي» - ما سبق أن أكدته بالاشتراك مع صديقه أدورنو في جدل التنوير - أى هجومه على المعرفة التصورية، وهجومه على العقل الذى يرى «أنه لا يمكن أن يعود إلى صوابه إلا عندما يعترف بأنه ليس عقلا مطلقا وإنما هو نسبي متغير. فم منذ العصور القديمة وحتى ليبتنزل لم يكن العقل ملكة ذاتية فقط، بل كان أيضا ملكة تتجه لمعرفة العالم الموضوعى، أى أن العقل الذاتى هو المسئول عن معرفة طبيعة الأشياء فى العالم الموضوعى»^(٤٢)، لذلك كانت الأهداف انسانية لأنها تنشأ انسجام العقل مع العالم الخارجى. وقد عرضنا فى الصفحات السابقة كيف هاجم هوركهايمر الفلسفة الترانسندنتالية الكانطية فى إطار نقده للمعرفة التصورية فى محاولة منه لتنقية دور العقل ولذلك رأى أن التنوير المضاد للدين والميتافيزيقا دمر انسجام العقل (أو الانسان) مع العالم الخارجى مما ترتب عليه ظهور نمطين للعقل: أحدهما عقل تنويرى غايته التحرر والعدالة والغاء التشيؤ، والآخر عقل أدائى غايته التسلط والسيطرة ويؤدى إلى المادية والعدمية، وكلا النمطين متعارضان وغاية هوركهايمر هى توحيد التجريبية والعقلية فى منهج ترانسندنتالى (أو شارطى لإمكان كل معرفة ضرورية وعامة الصدق).

وعلى الرغم من أن العقل الأدائى أو التقنى له مزاياه، إلا أن النزعة الوضعية والبرجماتية ألحقتا به الضرر. فقد أصبح التقدم الفكرى يعنى تقدما صناعيا، وانفصلت المفاهيم والتصورات عن مصدرها العقلى، ولم يعد العقل هو قانونها ولا عادت قادرة على تحقيق أهداف الحياة. فالعدالة والحرية لا يمكن لهما أن يتحققا بالوضعية العلمية التى سلبت العقل كل علاقة بهما ولم تهتم إلا بالوقائع، وأصبحت خادمة لادوات الانتاج الموجودة وانفصلت عن السياق الاجتماعى فلم تثمر غير الاغتراب.

ويرى هور كهيمر أن مهمة العقل الآن هي نقد ما يسمى بالعقل، أى أن تواجه
لنظرية النقدية العقل بالعقل نفسه، وذلك بأن يضع نفسه فى خدمة الكل أو
لمجموع الاجتماعى القائم. انها - أى النظرية النقدية - «تعارض العقل الذى
يهيمن عليه أية سلطة خارجية، كما تعارض العقل الذى يصر فى صراعه من أجل
البقاء على أن يخضع الآخر وينكر عليه حريته، وذلك حتى تستعيد النظرية النقدية
لمفهوم أو التصور المثالى للعقل الذى يهتم بالغاء الظلم الاجتماعى»^(٤٣).

وبأى هيرت ماركوز (١٨٩٨ - ١٩٧٩) ليقدم نظرية نقدية مرجعها بشكل
أساسى ضد المجتمع الصناعى - ذى البعد الواحد - فى النظام الرأسمالى. وهو يحدد
دور العقل فيها بتفتيت بنية هذا المجتمع ومؤسساته السياسية، ثم يوكل إليه أيضا
مهمة تغيير واقع المجتمع بالثورة عليه، والبحث عن قوى جديدة لم تنخرط بعد فى
تروس الآلة الصناعية. وعلى الرغم من وجود قدرات عقلية فى المجتمع الرأسمالى، إلا
أن النظام السياسى يتسم بأنه لا عقلانى، ولذلك يتم توظيف العقل فى الحضارة
الصناعية لإخفاء هذه اللاعقلانية. كما تؤدي لا عقلانية العقل إلى انتاجية متزايدة،
فتقوم أجهزة الاعلام عن طريق الإيحاء بخلق احتياجات جديدة للبشر من أجل زيادة
الانتاج أو على الأقل من أجل المحافظة على معدله. لم تعد الاحتياجات البشرية تنشأ
من داخل الفرد، بل صارت تنشأ لأسباب تقنية واقتصادية، فالنظام الرأسمالى يقوم
بتلبية الاحتياجات اللاعقلية للبشر من أجل زيادة العمل والانتاج وليس من أجل
تحقيق سعادتهم. ولكن كيف تحولت العقلانية التقنية إلى لاعقلانية؟ لقد أمنت
التقنية مستوى معيشة الفرد وراحته، ولكنها فرضت عليه من القيود ما سلبه حريته،
نما جعل العقل لا يحقق غرضه الأصيل فى توفير حياة انسانية متطورة بشكل حر،
بل فرضت الحضارة اللاعقلانية حصارا حول الوعى والوجود المغترب. «ان عقلانية
المجتمع المعاصر يتقدمه وتطوره هى فى مبدئها لا عقلانية»^(٤٤)، وأصبحت الحضارة
نظاما ليس هدفه التغيير العقلى - الذى يعنى تغيير النظام نفسه - بل هدفه تعقيل
اللاحرية التى تجعل من استعباد الإنسان شيئا لا مفر منه. هكذا سيطر العقل الأداة
على الحياة الانسانية، فالمنهج العلمى الذى مد سيطرته على الطبيعة، نجح الآن فى
السيطرة على الإنسان نفسه. وإذا كان عقل التنوير قد انتقد السيطرة وسعى لإلغائها،

فقد سمح بالعقل التقنى الذى أفرز «المجتمع الشمولى العقلانى» وقد نجح هذا العقل فى ترسيخ الخضوع للتسلط بشكل لا يمكن ملاحظته بحيث تحولت التقنية إلى أيديولوجيا، لأن القيود التى تفرضها تظهر على أنها خاضعة للعقل الذى رتب ونظم كل شئ على نحو أفضل عن طريق تلبية واشباع الحاجات والرغبات المادية بشكل أفضل مما كان فى السابق. وبذلك يتم تسكين الرغبة فى التحرر، ويتقبل البشر هذا الكبت بدون احتجاج، ويتأسس هذا الرضى فى وعيهم وتصورهم، اذ وجدوا سعادتهم فى السلع التى يستهلكونها بينما هى تستهلكهم. «ان التكنولوجيا المعاصرة تضىء صيغة عقلانية على ما يعانيه الإنسان من نقص فى الحرية، وتقيم البرهان على انه يستحيل تقنيا أن يكون الإنسان سيد نفسه وان يختار أسلوب حياته ... ان الإنسان بات خاضعا لجهاز تقنى يزيد من رغد الحياة ورفاهيتها كما يزيد من انتاجية العمل» (٤٥).

وإذا كانت السيطرة فى الماضى «يفرضها أفراد وضعوا أنفسهم فوق قمة ترابوية فانها تفرض اليوم من النظام الكلى نفسه، ففى ظل هذا النظام توجد مجموعات لها سلطة إدارية تجدد مصلحتها فى حفظ النظام. ولكن هؤلاء ليس لديهم الشجاعة أن يعلنوا أن الاحتياجات التى يحققها زائفة، وأن النظام المسيطر يعمل على خلق احتياجات جديدة وخلق وسائل جديدة لتلبية هذه الاحتياجات» (٤٦). ان العقل الكمي الخاضع للقياس الذى يفصل ما هو كائن عما ينبغى ان يكون، ويقدم نفسه باعتباره متحررا من القيمة، هو نفسه العقل الذى لا يفهم الواقع المعاصر فتزعة الفعالية فى العلوم الطبيعية، والتزعة السلوكية فى العلوم الاجتماعية، لم يرتفعا فوق الوضع القائم ونجد على سبيل المثال أن «علم الاجتماع التجريبي يبحث الظواهر الاجتماعية بمعزل تام عن سياقها الاجتماعى التاريخى الذى نشأت فيه، ولذلك تأتى قياساته غامضة وغير دقيقة، لأن السياق الاجتماعى هو الذى يحدد الواقع وبدونه لن يكون الواقع مفهوماً وقد أدى هذا - فى رأى لاندمان - إلى أن المجتمع الحديث يمارس التسلط ويسرع فى جعله غير مرئى وغير محسوس، فنشأ بطبيعة الحال علم اجتماع غير قادر على التعرف على التسلط، بل أصبح عاملاً مساعداً على حفظ النظام وباعثاً على الطمأنينة» (٤٧).

ويشارك ماركوز كلا من هوركهايمر وأدورنو الرأي في أن العقل لا هو مطلق ولا ثابت، بل هو نسبي متغير ينتمى إلى اللحظة التاريخية، وأن التطور التاريخي والواقع المتغير قدما عقلانية تحولت إلى لاعقلانية. والعقلانية المعاصرة تريد أن تؤيد الوضع القائم، وتزعم أنها تقدم نظريات تعارض اللاعقلانية الموجودة. وإذا كانت وظيفة الفلسفة دائما هي التعرف على لاعقلانية الواقع ورفضه رفضا عينا، فإنها قصرت وظيفتها اليوم في رأي ماركوز على ما يسمى بعقلانية ما بعد التقنية، على حين انه يمكن للفلسفة أن تقدم وظيفة بديلة عندما لا تجد حرجا من العودة إلى أحكام القيمة وتتجاوز النظام الموجود وتعلو عليه بشكل نقدي. ولكن تزداد صعوبة هذه المهمة عندما تزداد فعالية هذا النظام بأن يرفع من مستوى معيشة أفراد، ويمارس مهارته في التعقيم على الاعتراضات الداخلية، بحيث يبدو البحث عن بديل لهذا النظام شيئا غير عقلاني «ان البنية التقنية وفعالية جهاز التدمير والانتاج قد ساهمتا في اخضاع السكان لتقسيم العمل..... والرقابات التقنية غدت اليوم تعبيرا عن ذات العقل الذي أصبح خادماً لكل الجماعات ولكل المصالح الاجتماعية، بحيث ان كل تناقض يبدو لا عقلانيا وكل معارضة مستحيلة»^(٤٨). ان تدعيم هذه العقلانية الزائفة لا يولد سوى الكبت والتدمير بحيث لا يجدى معها اصلاحات أو تحسينات، بل لابد من تغيير جذري وثورى للنظام بأكمله. وهذا يعنى تحطيم العقلانية - التقنية السائدة.

هل يفهم مما سبق أن ماركوز يعارض التقدم التقنى ؟ حقيقة الأمر أنه يطالب بتقنية تحت سيطرة البشر، تقنية غير موجهة وغير مستبدة ولا متحكممة في الانسان، وأن تتم سيطرة الغايات على الوسائل، وأن تعاود التقنية الظهور من أجل خدمة الإنسان وتحقيق سعادته. كما يجب أن يرفض الوعي الأخلاقيات التي قام عليها العمل من أجل تحقيق أهداف اقتصادية عملية، وان تتحول المعرفة البرجوازية التي نخدم المصلحة إلى معرفة خالية من المنفعة.

ونلاحظ عند ماركوز نمطين من النقد: أحدهما «محافظ» والآخر «ماركس». لقد اراد لنظريته النقدية أن تكون ثورية بالمعنى الماركسى. ولكن الثورة الحقيقية عنده غير ممكنة، لأن ثورته هي ثورة الهامشيين والمنبوذين. لذلك فهو لا يحسب في

جانب الفوضوية الشاذة ولا فى جانب التغيير الاجتماعى الجذرى، ولذلك أيضا ظل محافظا رغم ادعائه للثورة . وعلى أية حال فمعيها كان الرأى فى أصالة فكر ماركوز فهو قد أثر تأثيراً عميقاً على الفكر السياسى فى أواخر الستينيات من هذا القرن خاصة فى ثورة الطلاب التى اندلعت فى أواخر الستينيات .

هنا يحسن بنا ان نقف وقفة نقدية من أصحاب النظرية النقدية فمع أن الفكر الفلسفى المعاصر قد تجاوز التفكير الميتافيزيقى الكانطى والهيكلى ، إلا أنه ما زال هو التأمل العقلى الذى يؤصل الجوانب المعرفية والسلوكية والأخلاقية . وعلى الرغم من زعم أصحاب النظرية النقدية بأنهم قد تخلصوا من التأثير الكانطى والهيكلى معا، إلا أن بدايات النظرية نفسها تؤكد عكس ذلك ، فهى لم تستطع أن تتخلص تماما من تناقضاتهما ، ومن هنا تأتى أهمية الدور الذى يلعبه هابرماس (١٩٢٩) أبرز أعضاء الجيل الثانى لمدرسة فرانكفورت - لكى تتجنب النظرية النقدية أخطاء الفلسفة الترانسندنتالية الكانطية والجدل الشمولى الهيكلى على الرغم من اعترافه بأهميتهما وبأن هيجل «وضع أساس النزعة المطلقة الفلسفية التى تطمح أو تستهدف دورا أكبر للفلسفة من ذلك الذى طمح اليه كانط» فقد التقط نظرية الحداث الكامنة عند كانط وأبرزها وطورها من نوع من النقد المعرفى الى نوع من النقد للأشكال المتناقضة للحداث ، وهذه الانعطافة الهامة هى التى أعطت للفلسفة قيمة تاريخية عالمية فى علاقتها بالثقافة ككل، (٤٩).

واذا كان هابرماس يعترف بأن الفلسفة تساهم بدور هام فى تحليل الأسس العقلية للمعرفة والفعل والقول ، فهو يقر أيضا بأنها تكتسب علاقة قوية بالكل ويتساءل : «لكن هل هذا يكفى؟ وماذا عن النافذة التى فتحتها كانط وهيجل على كلية الثقافة بتصوراتهما ومفاهيمهما التأسيسية والافتراضية للعقل؟» (٥٠) لم تعد الفلسفة فى رأى هابرماس هى القاضى الذى تمثل أمامه مختلف العلوم والثقافات لكى يعين لكل منها مكانه، ولهذا نجده يتساءل : «ماذا يحدث لو تنازلت الفلسفة عن دور القاضى فى شئون العلم تماما كما فى شئون الثقافة؟ هل يعنى هذا أن علاقة الفلسفة بالكلية قد انقطعت؟ وهل يعنى انها لم تعد حارسة للعقلانية؟» (٥١).

يحاول هابرماس الإجابة على هذه الاسئلة ببيان أن موقف الثقافة ككل لا يختلف عن موقف العلم ككل ، فهما ليسا بحاجة إلى تأسيس أو تبرير من جانب الفلسفة : «فمنذ فجر الحداثة في القرن الثامن عشر أوجدت الثقافة تلك البناءات العقلانية التي حددها كل من ماكس فيبر وامبل لاسك بوصفها مجالات القيم الثقافية، ووجود هذه المجالات يستدعى الوصف والتحليل وليس التأسيس الفلسفي» فانقسام العقل عند ماكس فيبر إلى مجالات ثلاثة - على سبيل المثال - وهي العلم الوضعي ، والمشروعية الاخلاقية والمعايير الجمالية، لم يكن للفلسفة فيه إلا دور قليل.

ويرى هابرماس ان الانقاذ الوحيد للمضمون العقلي للتراث الفلسفي يكمن في فهم العلوم الأخرى بحيث تصبح مهمة النظرية النقدية هي تحويل دور العقل من وظيفته المتعالية التي تحدد لكل علم مكانه ، إلى وظيفة التفاعل والحوار مع العلوم الأخرى. لقد أراد أن يعيد تشكيل النظرية عن طريق اعادة بناء العقلانية الاجتماعية فقدم ما أطلق عليه «العقلانية التواصلية» في مقابل «العقلانية الأدائية» التي هاجمها الجيل الأول من أصحاب النظرية النقدية . وبذلك انطلق هابرماس إلى خطوات أوسع ووضع معايير نقدية جديدة من أجل تأسيس نظرية للمجتمع تستهدف عقلنة الحياة الاجتماعية، أو بمعنى آخر اقامة حياة اجتماعية حرة على أسس عقلانية. هكذا نجد أن النقد عند هابرماس قد أخذ أبعاداً أخرى فهو «يعتقد ان العقل الحديث لم يستنفد كل امكانياته للقيام بمراجعة ذاته ومحاكمة نتاجاته اللاعقلانية، ومن ثم يتعين ايجاد تصور مختلف للعقلانية اذا أردنا عدم السقوط في الأسطورة كما حدث لمعظم الفلاسفة الذين اعترضوا على عالم التقنية مثل هيدجر»^(٥٣).

وقد تأثرت النزعة النقدية عند هابرماس إلى حد كبير بعقلانية ماكس فيبر، فهي عند هذا الأخير - كما سبق القول - في مجالات ثلاثة : مجال الوقائع الموضوعية العلمية ، ومجال المعايير والمشروعية ، وأخيراً مجال القيم والدلالات الرمزية. وقد حاول هابرماس اعادة صياغة هذا البناء العقلاني الاجتماعي فأصبحت شروط السلوك العقلاني في رأيه «لا تقتصر على المستوى المعرفي الأداتي بل تمتد أيضا إلى مجال الاخلاق العملية»^(٥٤). ومعنى هذا أنه لا يغفل أهمية العقلانية الأدائية

الموجهة لهدف ولا دورها في تلبية المتطلبات المادية في المجتمع ، ولكنه ايضا يؤكد على جانب آخر على قدر كبير من الأهمية ، وهو فهم التفاعل الداخلي بين الدواب ، والتفاعل اللغوى في الحوز لتصبح العقلانية عنده في نهاية الأمر بمثابة سعداد خاص لذوات لديها القدرة على القول والفعل ، ولكى يصل إلى «فهم العالم المعيش فإن الأمر لا يقتصر على ثمار العلم والتقنية وانما يتعلق بالفلسفة التى عليها أن تقوم بدور المؤول (أو المفسر) ، وأن تجدد صلتها بالكلية، وأن تكون قادرة على المساهمة فى حركة التفاعل بين الأبعاد المعرفية الأداتية ، والممارسة الأخلاقية والتعبير الجمالى وبذلك تتخلى الفلسفة عن دور القاضى الثقافى وتلعب دوراً آخر هو دور المؤول - الوسيط» (٥٥)

ولم ينكر هابرماس الدور الكانطى والهيكلى فى مشروعه الفلسفى ، بل رأى «أن أساليب التفكير الترانسندنتالى والجدلى مازالت صالحة لأنها تستطيع أن تقدم الأسس والفروض النظرية التى تقوم عليها ميادين الفعل والتجربة والتواصل اللغوى. وتقديم أمثلة عن التعاون والتكامل الناجحين بين الفلسفة والعلم يمكن أن يتم من خلال معرفة تطور النظرية العقلانية بدون أى مطامح ذات نزعات تأسيسية أو أخلاقية على طريقة كانط أو هيكل .. ومن خلال تجاربى واهتماماتى البحثية بدا أن هناك تعاوناً بين فلسفة العلم وتاريخ العلم ، بين نظرية أفعال الكلام والدراسات التجريبية للتداول اللغوى» (٦٥) وبذلك دخلت الفلسفة فى شكل من أشكال التعاون مع العلوم الإنسانية

بهذه النظرة إلى رفع الفلسفة إلى علم انسانى فلسفى يتحول التفكير العقلى الفلسفى إلى نظرية نقدية لا يمكن لها أن تعمل مستقلة عن العلوم التجريبية أو ما يسميه هابرماس علوم اعادة البناء الاجتماعى ، على أن لا تكون وظيفتها بحث نتائج العلوم خاصة بعد تزايد مجالات التخصص الدقيق فى فروع العلوم المختلفة ، بل تكون وظيفتها هى عمل نوع من الحوار ووضع بعض الفروض التجريبية التى تنصب على المشاكل العملية مثل ممارسات الحياة اليومية والكلام والسلوك والتعاون مع العلوم المختلفة ، وذلك كله دون أن تفقد ما يميز الفلسفة دائماً وهو الطابع الكلى ، بل تمارس هذه الوظيفة الواقعية الجديدة فى اطار العقلانية والحرية

هكذا قام هابرماس باعادة بناء النظرية النقدية وجعل لها دوراً أكثر تواضعاً وأدمجها داخل الحياة العملية والعلوم الاجتماعية والتجريبية . ويحتفظ الفلسفة عنده بدورها التقليدي كحارس للعقل واستقلاله ، ولكنها تستطيع الآن - كما يرى بومان - أن توظف المعارف التي تتوصل إليها العلوم الاجتماعية والتجريبية في نقد الحياة بالطريقة التي قام بها الاغريق ولأداء الدور السقراطي العريق في نقد الحياة^(٥٧) . ان للفلسفة دوراً تؤديه من خلال التأمل في المعرفة والكلام والفعل ، ومن خلال هذا التأمل تستطيع الفلسفة أن تساعد في تحديد أو إبراز بعض الشروط اللازمة لإقامة شكل من أشكال الحياة العقلانية سواء استطاعت المجتمعات بعد ذلك أن تحققه أم خرجت عليه ، بمعنى ان تساعدنا على فهم وتفسير ونقد التقاليد والمؤسسات التي تتوارثها باعتبارنا أعضاء في مجتمعات معينة ونعيش في ظروف تاريخية محددة . وبهذا يختلف هابرماس اختلافاً صريحاً عن النظرة السلبية للتاريخ التي ذهبت إليها مدرسة فرانكفورت في مرحلتها المتأخرة . فنظريته النقدية تحاول أن تفتح نافذة الأمل - مهما يكن هذا الأمل متواضعاً - في تحقيق بعض الشروط اللازمة لإقامة حياة اجتماعية على أسس عقلانية . ولعل ماركس - في رأى بومان - قد شارك في هذا الأمل في أحلك أيام نشأة الرأسمالية . وتصبح النظرية النقدية نظرية عملية كلما استطاعت أن تزود المتطلعين للتغيير الاجتماعي بنظرات تدلهم على امكان العثور على حلول للمشاكل التي تواجههم بطريقة عقلانية ومستقلة كلما تهيأت الظروف والشروط التي تسمح بذلك . وقد سبق أن قامت النظرية النقدية دائماً بهذه الأدوار المعيارية والتفسيرية والعملية منذ أن حاول ماركس أن يحول الفلسفة إلى أداة للتغيير والتحرر^(٥٨) .

وأخيراً نسأل : ماذا قدم لنا نقد العقل الذي امتد من كانط وهيغل وماركس إلى أصحاب النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت عبر أجيالها المختلفة ؟ ماذا قدم لنا بعد أن نزل العقل أو بمعنى آخر أجبر على النزول عن عرشه المتوج - إلى قلب المجتمع والتاريخ ؟ والام أدى تطور مفهوم العقل منذ الاغريق وعصر التنوير وتطور آلياته ومناهجه المعبره عنه حتى الآن ؟ هل استطاع أن يحقق وضعاً وحياة أفضل للانسان الذي هو هدف التاريخ وغايته ؟ وهل أمكنه أن يحرره من القوى التي استعبدته عبر

عصور ما قبله سواء أكانت قوى طبيعية أو سياسة ، ومن الظروف والقيود التي كبلته على مدى تاريخه الطويل ؟

لقد رأينا أن العقل تطور إلى لا عقل كما أثبت ذلك أعضاء مدرسة فرانكفورت في نظرياتهم النقدية التي تعد آخر حلقة من حلقات تطور العقل النقدي، وقد بينوا بطرق مختلفة أن العقلانية المعاصرة ربطت بين العقلانية والتكنولوجيا الأدائية أي عقلانية السيطرة عن طريق التقنية كما ركزوا نقدهم على العقل الأداة الذي أتخذ العقل أداة منهجية للسيطرة على الطبيعة والتاريخ معا ومما لا شك فيه أن نقد العقل في مدرسة فرانكفورت يختلف اختلافا أساسيا عن النقد السابق له منذ نقد كانط للعقل وحتى نيتشه ومن جاء بعده، اذ يتميز بأنه نقد ذو بعد اجتماعي، وأنه يدور في المقام الأول حول نقد نظرية الحقيقة أو الهوية عند هيجل لاقامة بناء نقدي على أساس اجتماعي ، فكان لابد من دحض نظرية الهوية لظهور واقع البشر كما رأينا عند أدورنو في دعوته إلى «اللاهوية» .

ان اتخاذ أصحاب النظرية النقدية من النقد أداة لتغيير المجتمع من جذوره ، وللكشف عن اللاعقلانية التي تمخضت عن العقل نفسه، لم يكن رفضا للعقلانية - كما قد يبدو ذلك من القراءة السطحية لأفكارهم - بل كان في الحقيقة دعوة إلى مزيد من العقلانية التي تدرك التباين والاختلاف بدلا من الوحدة والتوحيد. وإذا كان مفهوم العقل أو العقلانية في نقد مدرسة فرانكفورت قد عجز عن اقامة نسق عقلي متكامل، ولم يركز على شكل واحد من أشكال العقل الذي أثبتوا أن له أشكالا متعددة ، فهو لا يصدر أيضا عن مفهوم متعال على الواقع وخارج عن التاريخ. بل يسعى إلى تحليل نقدي للواقع ، ومواجهة لا عقلانيته للكشف عن كل ما يعوق العقلانية الانسانية ، أي أنهم يسعون باختصار إلى تغيير الواقع ليصبح أكثر انسانية .

وإذا كانت النظرية النقدية تنتمي إلى التراث الماركسي كأحد الروافد الأساسية في تكوينها) كمنهجية علمية ونقدية مع تأويل جديد للمادية التاريخية بطبيعة الحال قام به أعضاء المدرسة بأشكال مختلفة، إلا أنها - أي النظرية النقدية - قد ارتفعت - في تقديرنا - من منهجية نقدية إلى فلسفة تاريخ جديدة، أي أن البعد الحقيقي

لنظرية النقدية • هو فلسفة التاريخ . فهي تعيد تقييم الذات التاريخية نفسها، وتحلل علاقة العقل بالتاريخ، الأمر الذى يفضى إلى إعادة تقييم التاريخ وغاية الحضارة، بحيث يمكن القول بأن النظرية النقدية فى حقيقتها الأخيرة هى تعبير عن فلسفة مدرسة فرانكفورت فى التاريخ فالعقل الذى قضى على الأسطورة، قد تحول هو ذاته إلى أسطورة ودخل فى أزمة مع نفسه فى قلب التاريخ حين جعل العقل الأداة من الإنسان سيدا على الطبيعة، ثم أصبح الإنسان نفسه مجرد أداة إلى آخر ما عرضنا له سابقا، بالإضافة إلى عدم فصل العقل والتنوير عن الجذور الاجتماعية والسياسية ولا عن تطور العقل التاريخى من أجل تغيير الواقع، وهذا كله ليس سوى فلسفة تاريخ جديدة لانسانية جديدة..

- ونعيد طرح السؤال السابق: ماذا قدمت مدرسة فرانكفورت؟ لابد قبل محاولة الإجابة أن ننوه هنا بأن هذا البحث ليس بحثا عن هذه المدرسة بوجه خاص ولا هو تعريف بأعضائها الذين يحتاجون بغير شك إلى دراسات مستفيضة، ولكننا نتعرض لها فقط من حيث أنها تمثل آخر حلقة من حلقات تطور العقل النقدى الذى هو موضوع هذا البحث. وفى هذه الحدود نعيد طرح السؤال بصورة أخرى: ماذا قدمت النظرية النقدية للخروج من اللاعقلانية؟ هل بالتخلي عن العقلانية وإزالة العقل؟ لا ... بل بمزيد من العقلانية، بإعادة ادخال العقل فى التاريخ، وتعتيل العقل لذاته، فلا يكفى نقد العقل للواقع فحسب، بل آن الآوان لينقد العقل ذاته لانقاذه من نفسه، ويعيد التفكير فى علاقة الإنسان بالطبيعة، وفى علاقة الناس فيما بينهم كما بين هابرماس فى نظرية «الفعل التواصى» أى الانتقال من العقل الأداة إلى العقل التواصى الذى يفترض أن يسترد دوره الخلاق فى الحياة الانسانية الحرة الواعية.

- وأخيرا يلح السؤال: هل استطاعت النظرية النقدية بالفعل انقاذ العقل من نفسه؟ وهل استطاعت أن تقترب من هدفها الأساسى وهو تحرير انسانية الإنسان وتأكيد فرديته المقهورة وابعاد أشباح اللاعقلانية الزاحفة عليه فى عصرنا الحاضر بأشكال مختلفة؟ الواقع أن بعض أعضاء المدرسة - مثل أدورنو وماركيوز - لم يجدوا هذا الانقاذ إلا فى الفن^(٥٩). وفيما عدا ذلك فقد غلب التشاؤم على معظم أعضاء

المدرسة، ومع ذلك تظل أهمية النظرية النقدية كامنة في سلاحها النقدي، وفي تعبيرها عن صرخة العقل في مواجهة تناقضاته. وإذا كانت هذه الصرخة قد بقيت حتى الآن على مستوى الفكر الفلسفي والتأملي ولم تستطع أن تشكل نظرية متكاملة وقادرة على توجيه الفعل الانساني على أرض الواقع، فأنها تظل تعبيراً حياً وصادقاً عن أزمة العقل التاريخي والنقدي في الحياة الفلسفية المعاصرة في الغرب.

المراجع

- ١- زكى نجيب محمود: نافذة على العصر. الكويت، كتاب العربى، الكتاب السابع والعشرون، ١٥ ابريل ١٩٩٠ ص ٣٢ - ٣٣.
- ٢- أنظر تفاصيل هذا فى (فلسفة التاريخ عند فيكو) د. عطيات أبو السعود، الإسكندرية منشأة المعارف ١٩٩٧. (خاصة الفصل الخامس عن نظرية المعرفة التاريخية).
- ٣- كانط، إيمانويل، مدخل إلى نقد العقل الخاص، ترجمة د. عبد الغفار مكاوى مخطوطه غير منشورة، ٧٤، ٧٥.
- ٤- المرجع السابق ص ٧٦.
- ٥- Bohman, James: Gitical Theory Metaphilo sophy. In Metaphilosophy. Vo. 21. No. 3, July 1990. p. 242.
- ٦- Ibid. P. 242.
- ٧- Ibid, P. 243.
- ٨- هيجل، ج.ف.ف.: ظاهريات الروح. عن ترجمة د. مصطفى صفوان فى علم ظهور العقل بيروت، دار الطليعة، ١٩٨١. ص ١٤ مع تغيرات طفيفه.
- ٩- المرجع السابق ص ٣٤.
- ١٠- المرجع السابق ص ٢٢.
- ١١- عبد الرحمن بدوى: موسوعة الفلسفة. بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١، ١٩٨٤. ج ٢. ص ٥٨٠.
- ١٢- حول هذه الآراء انظر د. إمام عبد الفتاح إمام فى (دراسات هيجليه)، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٥.
- ١٣- مصطلح يطلق فى الجدل الهيجلى بمعان مختلفة منها: الارتفاع، الابقاء، وكذلك بمعنى النفى أو السلب، فالذى نضعه فى القضية أو فى الموضوع يرفع فى نقيض القضية أى ينفى أو يسلب وذلك لكى يوضع من جديد عن طريق سلب أو نفى النفى. بيد أنه فى هذه الحالة

قد بلغ مستوى أرقى أو أرفع مما كان عليه عند بداية الحركة الجدلية ومن لم يكون لديها ما يسمى بالمركب أو المؤلف الذى يبقى على الموضوع فى شكل أعلى وأرقى وأكثر خصوبة أى (يرفعه).

Bohman, James: Ibid. P. 240. -١٤

Landmann, Micheal: Critiques of Reason from Max Weber -١٥
to Ernst Bloch From: Ent fremden de vernunft (Ernst Klett:
Stuttgart. 1975) pp. 128 - 153. translated by David J. Parnet.
in Telos p. 187.

Winch, Peter in The Encyclopedia of philosophy, Edited by -١٦
Paul Edwards. Macmillan publishers. London. V. 8. Article:
Max Weber. P. 282.

Landmann, Michael: Ibid, P. 187. -١٧

Ibid, P. 187. -١٨

١٩- انطونى دى كرسبى، وكينيث مينوج: أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة. ترجمة د/ نهار
عبد الله، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب ١٩٩٦ ص ٢٣.

٢٠- نيقولا بيماشيف. نظرية علم الاجتماع، طبيعتها وتطورها. ترجمة د. محمود عودة ود.
محمد الجوهري وآخرون. الاسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٥. ص ٢٦٨.

Winch, peter Ibid, p. 282. -٢١

Landmann. Michael: Ibid. P. 188. -٢٢

Ibid: P. 188. -٢٣

Ibid: P. 189. -٢٤

Ibid: P 188. -٢٥

٢٦- علاء طاهر: مدرسة فرانكفورت (من هوركهايمر إلى هابرماس) بيروت منشورات مركز
الانماء القومى ص ٣٦

٢٧- موسوعة العلوم السياسية. جامعة الكويت تحرير د. محمد محمود ربيع، د. اسماعيل صبرى
مجلد ج ١. ص ٣٥٥.

Landmann, Michael: Ibid, P. 198. -٢٨

٢٩- أنظر التفاصيل فى «الامل واليوتوبيا فى فلسفة أرنست بلوخ» د. عطيات أبو السعود
الاسكندرية، منشأة المعارف ١٩٩٧.

٣٠- عبد الغفار مكاوى: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، تمهيد وتعقيب نقدي. الكويت
جامعة الكويت، حوليات كلية الآداب، حولية ١٣ رسالة ٨٨، ١٩٩٣ ص ١٥ - ١٦.

Horkheimer, Max and Adorno Theodor: Dialectic of -٣١
Enlightenment. in: The Continental philosophy Reader.
Edited by Richard Kearney and Mara Rainwater. Routledge,
London and New York 1996 p. 199.

Landmann, Michael: Ibid, P. 189. -٣٢

Ibid, P. 190. -٣٣

Horkheimer and Adorno: Ibid, P. 204. -٣٤

Ibid, P. 205. -٣٥

Ibid, P. 200. -٣٦

Ibid, P. 206 - 207. -٣٧

Landmann, Michael: Ibid, P. 191. -٣٨

Ibid, P. 191. -٣٩

Ibid, P. 192. -٤٠

Ibid, P. 192. -٤١

Ibid, P. 193. -٤٢

Ibid, P. 193- 194. -٤٣

٤٤- ماركوز، هيرت: الانسان ذو البعد الواحد. ترجمة جورج طرايشي، بيروت، دار الادب.
ط٢٠١٩٧١ ص٣٠.

٤٥- المرجع السابق ص١٩٠.

٤٦- Landmann, Michael: Ibid, P. 194- 195.

٤٧- Ibid, P. 195.

٤٨- ماركوز، هيرت: المرجع السابق ص٤٥.

٤٩- Hambermas, Jürgen: Moral consciousness and Communicative Action. in the continental philosophy Reader. Ibid, P. 241.

٥٠- Ibid, P. 249.

٥١- Ibid, P. 249.

٥٢- Ibid, P. 250.

٥٣- محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة (نموذج هابرماس).
الدار البيضاء، أفريقيا الشرق. ١٩٩١ ص٢٢٩ - ٢٣٠.

٥٤- المرجع السابق، ص١٤٦.

٥٥- Habermas, J.: Ibid. P. 251.

٥٦- Ibid, P. 249.

٥٧- Bohman, James: Ibid. P. 251.

٥٨- Ibid, P. 251.

٥٩- انظر عن اهتمام بعض أعضاء مدرسة فرانكفورت بالفن والجمال والأدب، التعريف
بهوركهيمر وادوارنو وماركوز في كتاب «المدرسة النقدية لمدرسة فرانكفورت» مرجع سبق
ذكره.

نظرية الفعل التواصلي عند هابرماس

مقدمة:

يورجين هابرماس Jürgen Habermas (١٩٢٩ -) فيلسوف وعالم اجتماع ألماني، وواحد من أهم أعضاء الجيل الثاني من مدرسة فرانكفورت، وقد اعتاد الباحثون على التأريخ لهذه المدرسة بأنها تطورت على مرحلتين أساسيتين: تمت المرحلة الأولى على أيدي الجيل الأول من المؤسسين وعلى رأسهم هوركهايمر وأدورنو وإيريك فروم وغيرهم. ثم جاءت المرحلة الثانية متمثلة في الجيل الثاني، ويعد هابرماس اليوم بغير شك أكبر الشخصيات المرموقة المعبرة عن هذا الجيل، وهو شخصية مثيرة للخلاف والجدل في المناقشات الفلسفية والنقدية الاجتماعية في ألمانيا وخارجها، وقد حقق شهرة واسعة في البلدان الأوروبية والانجلوسكسونية على السواء.

تأثر هابرماس بأستاذه أدورنو في بداية حياته الفكرية، ثم تحرر من هذا التأثير وانتقده، ونهج نهجا مخالفا فوهب حياته للدفاع عن عقل التنوير الذي انتقده أدورنو وهوركهايمر وأدانه سائر أعضاء الجيل الأول من مؤسسي مدرسة فرانكفورت. وعلى الرغم من تأثر هابرماس بالنزعة النقدية المميزة لهذه المدرسة، إلا أنه لم يقف عند حدودها بل تجاوزها واستعان - بجانب تراث الفلسفة الألمانية - بمختلف العلوم الإنسانية وشتى الاتجاهات الفلسفية المعاصرة؛ كفلسفة اللغة وفلسفة التأويل والانثروبولوجيا الفلسفية، «علاوة على الكانطية والهيغيلية والماركسية والتيارات الفلسفية الألمانية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، فإن المصادر الأساسية لنظرية هابرماس النقدية بدأت أولا عبر تأثره العميق بفلسفة مارتن هيدجر، ثم بالفلاسفة الألمان المعاصرين، وبخاصة رواد مدرسة فرانكفورت، أو أولئك الذين جمعوا بين الفلسفة والسوسيولوجيا والمنظور السياسي في دراسة الواقع»^(١).

وبالإضافة إلى دراسته للتاريخ وعلم النفس والاقتصاد السياسي والأدب الألماني، فقد أفاد هابرماس - على وجه الخصوص - إفادة هائلة من تطور علم اللغة في عصره، وربما لهذا السبب ينظر له بعض الباحثين على أنه يمثل تيارا مختلفا عن التيار الذي انطلقت منه النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، مما جعلهم ينكرون

انتماء للجيل الثاني، ويزعمون أنه مؤسس نظرية نقدية جديدة. والواقع أن قولهم هذا فيه إجحاف وتجاوز للحقيقة؛ فعلى الرغم من أن هابرماس أمد النظرية النقدية بدماء جديدة استقاها من مختلف العلوم الإنسانية التي نهل منها، ووضع أسسا نقدية جديدة محاولا «الخروج من دائرة النظرية النقدية بطرحه نظرية اجتماعية أكثر اتساقا وتنظيما، ليضع بذلك نسقا تحليليا شبيها بعض الشيء في خطوطه العريضة بنسق بارسونز النظرى»^(٢)، فليس هذا بالشئ الغريب على فيلسوف هو سليل تراث نقدي طويل، بدءا من كانط وهيغل إلى ماركس ونييتشه وهيدجر وحتى الجيل الأول من مؤسسي مدرسة فرانكفورت أنفسهم. لكل هذا يعد تفكير هابرماس تطورا للنظرية النقدية وممثلا لجيلها الثاني؛ فمنطق التطور التاريخي والفكري يقضى ألا يأتي الجيل الثاني نسخة مكرورة من الجيل الأول ومرددا لنفس الأفكار. هذا بالإضافة إلى أنه - أى هابرماس - استفاد من تطور العلوم المعاصرة مما جعله يوسع آفاق النظرية النقدية إلى حد بعيد ويضعها في نسق اجتماعي شامل حتى امتدت شهرته إلى سائر أنحاء أوروبا وأمريكا لأصالة ما طرحه من إشكالات فلسفية واجتماعية عديدة.

تطور فكر هابرماس على مرحلتين؛ اتسمت المرحلة الأولى بالطابع التحليلي الابهستمولوجي، وتمثلت في أعماله عن «التقنية والعلم كأيدولوجيا» و«الرأى العام»، كما كان كتابه «المعرفة والمصلحة» (عام ١٩٦٥) أول كتبه المهمة في هذه المرحلة التي تبنى فيها منهجا نقديا متأثرا بفلسفة كانط وماركس، وحاول في هذا الكتاب أن «يعيد بناء تسلسل جينالوجي للعلوم الطبيعية والإنسانية الحديثة، وذلك بالرجوع إلى الظروف الاجتماعية والتاريخية والمعرفية التي نشأت في ظلها. وقد كشف هذا البحث الاستقصائي - في رأيه - عند تزايد التخصص في مجالات المعرفة التكوينية المختلفة بحيث بلغت مرحلة تعذر فيها الحوار النقدي بين هذه المجالات، ونتج عن ذلك أن وقع التفكير - لاسيما في الفلسفة والعلوم الإنسانية - تحت تأثير أشكال مختلفة من التفكير الذاتي النسبي أو حتى غير العقلاني»^(٣) وقد كشفت المرحلة التحليلية من تفكيره عن الخلط بين المجالات والمستويات المعرفية التي انتهت إلى فصل النظر عن العمل.

تحرر هابرماس بعد ذلك من أسر فلسفة التأمل الذاتي التي طغت على تفكيره

المبكر في مرحلة الشباب، وتحول - بدءاً من كتابه «منطق العلوم الاجتماعية» - إلى مرحلة أخرى يمكن أن نطلق عليها أسم المرحلة التأسيسية، كما تمثلت في «نظرية الفعل التواصلي» بجزئيه، و«الوعي الأخلاقي والفعل التواصلي» و«الخطاب الفلسفي للحدائق» وهي الأعمال التي توجت مشروعه الفلسفي. وتحول هابرماس من مفكر يهتم بالموضوعات والأشياء إلى مفكر يهتم بقضايا التفاهم والتواصل بين الذات. وسعى إلى تأسيس نظرية نقدية جديدة تهدف إلى هدم فلسفة الذات وفلسفات الوعي المتمركزة حول العقل من ناحية، وإلى وضع الأسس النظرية لفلسفة تدور حول التواصل من خلال اللغة من ناحية أخرى «ما أنهك هو نموذج فلسفة الوعي، ولئن كان الأمر كذلك، فإنه لا بد من أن تختفى أعراض الإنهاك فعلاً بالانتقال إلى نموذج التفاهم»^(٤). ومنذ ذلك الحين يعمل هابرماس على تغيير اتجاه الفكر الفلسفي، من فلسفة تدور حول الذات إلى فلسفة تدور حول التواصل الإنساني، بل وينبغي أن يستبدل «بنموذج معرفة الأشياء نموذج الوفاق بين ذوات قادرة على الكلام والعمل»^(٥). إن الذي دفع هابرماس إلى التحول اللغوي هو عجز التيارات السابقة عليه عن إنتاج الأسس المعيارية لنظرية نقدية للمجتمع. وقد تبلور هذا الاتجاه في مشروع فلسفي انتهى بوضع «نظرية الفعل التواصلي». فما هي الملامح الأساسية لمشروع هابرماس الفلسفي؟ وماذا يعنى بالفعل التواصلي؟ وما هي الأسس النظرية التي استند إليها هذا التواصل؟

سنحاول فيما يلي التعرف على الملامح الأساسية لهذا المشروع الضخم، ولما كانت التفاصيل الدقيقة لنظرية الفعل التواصلي تفوق حدود هذا البحث. فقد رأينا إجمال الأفكار الأساسية أو الخطوط العريضة لهذه النظرية في النقاط الآتية التي سنعرض لها تباعاً:

- ١- المؤثرات الفكرية في مشروع هابرماس، وتتناول أهم الأفكار التي انطلق منها، والتيارات الفلسفية التي ساعدت على بلورة نظرية الفعل التواصلي.
- ٢- العقلانية التواصلية، وتتناول مفهوم هابرماس عن العقلانية كما حددها ماكس فيبر، ومحاولة تأسيس عقلانية جديدة يعد البعد التواصلي أحد أبعادها الأساسية.

٣- شروط تحقق التجربة التواصلية، وتتناول أهم الشروط التي يجب توافرها - في رأى هابرماس - ومراعاتها في الحوار بين المتحاورين من أجل تحقيق تواصل غير مشوه.

٤- نظرية الفعل التواصلى، وتتناول النماذج الأربعة للفعل الاجتماعى (الفعل الغائى - الفعل الموجه بالمعايير - الفعل الدرامى - ثم أخير الفعل التواصلى) ثم نعرض بشئ من التفصيل لفلسفة اللغة التي تعد هى الوسيط الذى يتم التواصل من خلاله، وذلك لبلوغ نوع من التفاهم بين المشاركين فى التجربة التواصلية.

٥- عقلنة العالم المعيش، وتتناول مكونات العالم المعيش وإمكان إعادة بنائه بناءً عقلانياً باعتباره السياق الاجتماعى الذى تتم فيه أفعال التواصل.

ونتهى هذا البحث بخاتمة تلقى نظرة تقييمية عامة على أبعاد المشروع الفلسفى لهابرماس.

١- المثرات الفكرية فى مشروع هابرماس:

يعد هابرماس - كما سبق القول - ممثلاً للجيل الثانى من النظرية النقدية التى أخذت على عاتقها نقد عقل التنوير، وتجلى هذا النقد بصورة واضحة فى «جدل التنوير» لهوركيمر وأدورنو، الذى عبرا فيه عن الانتكاسة التى أصابت التنوير والنكوص الذى أصاب العقل عندما تم توظيفه كأداة لخدمة الإنتاج الصناعى فى المجتمعات الرأسمالية، وما ترتب على ذلك من اغتراب الذات عن الموضوع وتحول عقل التنوير إلى ما أطلق عليه أسم «العقل الأداة». وقد شارك هابرماس أعضاء الجيل الأول فى تقديمهم للعقل الأداة، وكان بإمكانه أن يسير فى «الجدل السلبى» الذى سار فيه أدورنو، ولكنه لم يجد فيه عاملاً مساعداً على بناء نظرية نقدية متناسقة منهجياً، وذلك على الرغم من أن الفرصة لذلك كانت مواتية عندما بحث كل من هوركيمر وماركوزة أوائل الثلاثينيات فى بدايات الفلسفة البراجوازية العقلية ووجدوا فيها إمكانات عقلية كان من الممكن تنميتها على يد الطبقة العاملة والطبقات الهامشية. ولكن «جدل التنوير» كشف عن انهيار العقل، وبدأت الشكوك تخوم حول هذا الأمر، وخاصة أن أدورنو كشف عن تناقضات النظرية النقدية وأظهر التنوير فى

شكل معاد للحقيقة والصدق، فرأى هابرماس أنه لابد أن يخرج من دائرة الجدل السلبي الذى لم يتبن سوى جانب الهدم.

وسرعان ما تحول هابرماس إلى ناقد للنظرية النقدية نفسها وجيلها الأول - فى المرحلة الثانية من تطوره الفكرى - وتصدى لما اعتبره نقاط ضعف فى بنية النظرية، بل أن الأمر على حد قوله: «لم يكن ثمة نظرية نقدية (هكذا أجاب فى إحدى مقابلاته على سؤال عما يراه من أوجه القصور فى النظرية النقدية) لم يوجد مذهب متماسك... لأن نظرية المجتمع ينبغى أن تكون نسقية، وبدا لى أن أوجه الضعف فى النظرية النقدية يمكن أن تجمع تحت عنوان «الأسس المعيارية» وفى «مفهوم الحقيقة وعلاقتها بالأنظمة العلمية» و«التقليل من قيمة التراث الديمقراطى والدولة الدستورية»^(٦). هكذا كان افتقار النظرية النقدية إلى الأسس المعيارية للنقد، واقتصارها على نقد مفهوم العقل الأداة بغير أن تتجاوز إلى نظرية نسقية، وتبنيها - فى رأى هابرماس - لمفهوم الحقيقة عند هيجل مع أنه لا يتفق مع قابلية البحث العلمى للخطأ. وعدم أخذها - على مستوى النظرية السياسية - الديمقراطية مأخذا جادا، كل هذا دفعه - أى هابرماس - إلى البحث عن دماء جديدة تغذى النظرية النقدية وتتلافى أوجه القصور فيها بوضع نظرية فى الفعل التواصلى تكون «بديلا عن فلسفة التاريخ التى عولت عليها النظرية النقدية المبكرة والتى يعد الدفاع عنها ممكنا»^(٧). ومن أجل هذا جمع بين الهرمينوطيقا (فلسفة التأويل) وفلسفة اللغة، بحيث يمكن القول أنه مدين بنظريته عن الفعل التواصلى لحدوث استقائها من اللغويين والتحليليين.

انطلق هابرماس من سد الثغرات التى وجدها فى النظرية النقدية، ونصب نفسه مدافعا عن العقل والعقلانية التى وجد فيها أساسا لنظرية اجتماعية نقدية جديدة، ومن أجل هذا الهدف وجد نفسه فى مواجهة مع مشكلات الحداثة وما آل إليه العقل الحديث، كما وجد نفسه أيضا فى حالة مواجهة مع كل التيارات الفلسفية المضادة للحداثة وتيارات ما يسمى بـ «ما بعد - الحداثة» ونزعائها التفكيكية للعقل. وكان عليه أن يتصدى للمطالبين بتحجيم دور العقل والمحتجين على هيمنته، داعيا لتفعلية لا لتحجيمه، ورافعا شعاره الشهير «إن الحداثة مشروع لم يكتمل بعد».

ولكن نقد العقل من قبل التيارات الفلسفية المعاصرة هو الذى دفع هابرماس لإعادة صياغة نظرية عقلانية جديدة. كما دفعته فلسفة هيدجر بتحليلاتها الانطولوجية - التى ركزت على وجود الإنسان فى العالم ووجوده مع الآخرين.. الخ ولم تنطلق من الوعى - إلى «الاهتمام بالوعى الفردى والوعى الجماعى، ومحاولة الكشف عن درة هذا الوعى على تحديد نمط الوجود... فتأسست لديه البدايات الأولى التى قادت إلى التطلع نحو التحرر الاجتماعى من منظور سوسيولوجى وهو المنظور الغائب فى فلسفة هيدجر»^(٨) ولذلك كان هدف هابرماس هو تحرير الوعى الاجتماعى وتأسيس نظرية تقوم على التواصل الإنسانى.

كان علم الاجتماع أيضا أحد المكونات الأساسية فى مشروع هابرماس الفلسفى، لارتباطه بمشكلة العقلانية والمشكلات التى نجمت عن تحديث المجتمع، وأهمية دور النظرية الاجتماعية فى تحولات القيم الموجهة لمؤسسات المجتمع من اقتصادية وسياسية واجتماعية. كما أن تأسيس نظرية للمجتمع تطلب منه إعادة بناء تاريخى للنظريات الاجتماعية الكلاسيكية. ومن هنا كان اهتمامه بعلماء الاجتماع أمثال ماكس فيبر ودور كايم وتالكوت بارسونز، والتفاته بوجه خاص لنظرية الفعل عند هذا الأخير الذى اتخذ منه نموذجا وشرع فى العمل على صياغة نظريته فى الفعل التواصلى. فقد حاول هابرماس تقديم نظرية بها نوع من التداخل بين منطلقات مختلفة، فقام بالتأليف بين النزعة الوظيفية عند تالكوت بارسونز وبين النظرية العقلانية عند ماكس فيبر مستندا إلى التحليل الماركسى من أجل تأسيس نظرية للمجتمع الحديث محاولا كذلك حل أزمة العلوم الاجتماعية. ومن أجل تحقيق هذا الهدف قام هابرماس بتطوير أفكاره بتناول: «أ) نظرية دور كايم عن تطور القانون، ووضع التطور القانونى فى سياق الأشكال المتغيرة للتكامل الاجتماعى التى انتبه إليها. ب) منطق هذا التغير فى الشكل يمكن أن يتضح من خلال تجربة فكرية تقوم على أساس فكر دور كايم، كما يعتمد تفسيرها أو شرحها - أى التجربة الفكرية - على أفكار ميد حول أخلاق الخطاب، وتشخيص ميد عن التطور الحتمى للفردية سيتيح لنا أن نتوسع فى بحث الهوية والتفرد»^(٩).

وكانت النظرية العقلانية عند ماكس فيبر مرجعا أساسيا فى مشروع هابرماس

الفلسفى والخلفية التى قام عليها والتى تحددت فى إعادة بناء العقلانية الاجتماعية عند ماكس فيبر بعد أن قام بتحليل المفهوم العقلى عنده: «ينظر ماكس فيبر إلى مفهوم العقلانية العملية من ثلاث منظورات: استخدام الوسائل، ووضع الغايات، والتوجه نحو القيم. وتقاس العقلانية الأداة لفعل ما بالتخطيط الفعال لتطبيق الوسائل فى سبيل الوصول إلى أهداف معينة. وتقاس عقلانية اختيار الفعل بالتقدير الصحيح للغايات والأهداف فى ضوء قيم محددة ووسائل ممكنة وظروف معينة. وتقاس العقلانية المعيارية للفعل بالقدرة على التوحيد والتنظيم المنهجى والنفاز إلى مستويات القيمة. والمبادئ التى يخضع لها اختيار الأفعال. ويطلق فيبر على هذه الأفعال التى تحقق شروط عقلانية الوسائل والاختيار اسم «العقلانية الغائية» كما أطلق على تلك الأفعال التى تحقق الشروط المعيارية العقلية اسم «عقلية القيم» وهذان الجانبان يمكن أن يختلفا بعضهما عن بعض»^(١٠).

هكذا قسم فيبر النشاط العقلى إلى ثلاثة مجالات: مجال الواقعية الموضوعية العلمية أو العلم الوضعى، ومجال المعايير والمشروعية أو المشروعية الأخلاقية، ومجال القيم والدلالات الرمزية أو المعايير الجمالية. وقد فصل فيبر بين المجالات الثلاثة: «فالتقدم الذى نحزره على مستوى العقلانية الغائية يمكن أن يكون فى صالح نموذج عقلانى غائى وإن كان يحيط به الشك من الناحية الأخلاقية، وبذلك يكون على حساب الفعل المرتبط بعقلانية القيم. والواقع أن الثقافة الغربية العقلانية قد تطورت فى هذا الاتجاه، ولكن هناك ما يدل أيضاً على الاتجاه المعاكس، فتعقيل الاتجاهات القيمية يمكن أن يقوم على تعطيل الفعل العقلانى الهادف أو الغائى فى نفس الوقت. ويضرب فيبر مثلاً على ذلك بالبوذية المبكرة التى يعتبر أنها قامت على أسس أخلاقية عقلانية بمعنى أنها مكنت معتنقيها من التحكم فى كل الدوافع الغريزية، وإن كانت فى الوقت نفسه قد أدت بهم إلى الفشل فى السيطرة على العالم بشكل منهجى منظم»^(١١).

أعاد هابرماس النظر فى هذه المجالات الثلاثة من أجل وضع نظرية عقلانية للمجتمع أو من أجل عقلنة العالم المعيش، وذلك بدمج هذه المجالات (العلم - الأخلاق الفن) التى فصلها ماكس فيبر عن بعضها: إن السلوك العقلانى المنهجى

فى الحياة يتمير بأنه يقوم ببناء ذلك النموذج من الفعل المركب الذى يهدف إلى العقلانية والاستزادة منها أو تفعيلها فى كل الجوانب الثلاثة السابقة الذكر، بحيث يجمع بين هذه البناءات العقلانية ويدمجها بعضها فى بعض لكى تتعاون لإحداث نوع من الاستقرار مما يجعل النجاح فى أحد هذه المستويات يفترض - وإلى حد ما يشجع على - النجاح فى المستويين الآخرين، فالسلوك العقلانى المنهجى فى الحياة يشجع على نجاح الفعل على النحو التالى:

(١) من زاوية العقلانية الأدوات، وذلك بإيجاد حل لقضايا التقنية وإيجاد الوسائل الفعالة.

(٢) من زاوية عقلانية الاختيار، وذلك بالاختيار الصائب بين البدائل المختلفة للفعل (فنحن نتحدث عن العقلانية الإستراتيجية عندما نضع فى اعتبارنا القرارات العقلية التى يتخذها الخصوم).

(٣) وأخيراً من زاوية العقلانية المعيارية، وذلك بإيجاد حلول للمهام الأخلاقية العلمية داخل إطار أخلاق تقوم على المبادئ^(١٢).

حاول هابرماس تحليل البنية الاجتماعية للعقل، ووضع الشروط اللازمة لإقامة حياة اجتماعية على أسس عقلية؛ فإذا كان كل نشاط عقلى عند ماكس فيبر هو نشاط موجه لغاية بعينها. ومن ثم فهناك ارتباط ضرورى بين العقلانية والتقدم العلمى والتقنى، فإن هابرماس، فى سياق إعادة صياغته للعقلانية، يحلل النشاط العقلى فى كل أبعاده، ليس فقط من المنظور المعرفى - الأدواتى بل أيضاً بإدخال الأبعاد الأخلاقية - العملية والجمالية - التعبيرية. وبعد أن أكدت عقلانية ماكس فيبر على النشاط العملى فى الفعل العقلى، جاء هابرماس ليؤكد - إلى جانب هذا المفهوم العملى للعقلانية - على النشاط التواصلى.

كانت فلسفة اللغة أيضاً أحد - بل أهم - الروافد الأساسية فى تكوين نظرية الفعل التواصلى فقد اهتم هابرماس اهتماماً خاصاً بأعمال اللغويين وفلاسفة اللغة خاصة عند كل من جون أوستن John Austin وجون سارل John searle فى نظرية «أفعال الكلام»، وهى النظرية التى تنطلق مما يسمى بفلسفة اللغة الطبيعية التى طرحها فيتجنشتير فى كتابه «بحوث فلسفية»، وفى فكره الأساسى عن

«العباب الملعنة» وستحالة الفصل بين الدلالة والتركيب والتداول (أى الاستخدام الفعلى الحى للغة) والتي تختلف جميعا من لعبة إلى أخرى. ولكن جون أوستن هو المؤسس لهذه النظرية التى انطلقت عنده من نقده لزعم فلسفى يدعى أن قول شئ ما هو دوما إثبات شئ ما، أى أن دور اللغة يقتصر على الإخبار عن العالم. وبالتالى فالقضايا النافعة هى التى تقبل الصدق أو الكذب، وما عداها ليس سوى أحكام خالية من المعنى. ولدحض هذا رأى يقدم أوستن نماذج من عبارات لها صيغة الجمل الإخبارية، ولكنها لا تصف ولا تثبت حدثاً أو واقعاً، بل يتم بها إنجاز فعل ما (مثال ذلك جملة «بعثك سيارتى» عند التلفظ بهذه العبارة يقوم القائل بفعل البيع ولا يصف حال البيع) بهذا المعنى فإن المتكلم يقوم بإنجاز فعل ما عند التلفظ بأى تعبير. وقد تابع الفيلسوف الأمريكى جون سورل تطور «نظرية أفعال الكلام» واقترح معايير جديدة لتصنيف أفعال الكلام، وقد لاقت النظرية - أى نظرية أفعال الكلام - اهتماما كبيرا من جانب الفلاسفة واللغويين على السواء.

٢ - العقلانية التواصلية:

انطلق هابرماس من مفهوم جديد للعقلانية، فإذا كانت الحدائى الأوروبية قد انتهت إلى ما يعرف بالعقل الأداةى، فقد أدانت كل التيارات الفلسفية المضادة للحدائى وتعالى صيحات التخلّى عن العقل وعن الفلسفة التى يعتبر العقل موضوعها الأساسى. ومن هنا جاءت دعوة هابرماس لتفعيل دور الفلسفة والتأكيد على أهمية العقل باعتباره المنطلق الأساسى لأى نظرية فى المجتمع. ولذلك أراد هابرماس تفجير الطاقة الإبداعية لعقل التنوير باعتبار أن الحدائى - فى رأيه - مشروع لم يكتمل بعد. وإذا كان التطور الحديث - كما سبق القول - كشف عن سلبيات العقلانية الأداةية، فإن هذا ليس مبرراً كافياً للتخلّى عن مشروع الحدائى بل لابد أن تواصل المجتمعات الحديثة تطورها باستكمال هذا المفهوم الأداةى بإدخال البعد التواصلى فى مفهوم العقلانية.

يحدد هابرماس مفهوم العقلانية بقوله: «إن ما نسميه (عقلانية) هو أولاً الاستعداد الذى تبرهن عليه ذوات قادرة على الكلام والعمل وعلى اكتساب وتطبيق معرفة قابلة للخطأ»^(١٣). وإذا كانت الحدائى قد انتهت بما يسميه هابرماس بالتمايز

بين العلم والأخلاق والفن، فإن قصر مفهوم العقل على فلسفات الوعي مؤكداً أنه - أى اليرعى - يمثل ج.انسا واحداً فقط. من النشاط العقلى، وأراد وضع العقل فى إطار أشمل. لهذا قام بإدخال البعد التواصلى فى مفهومه الجديد عن العقلانية. وهذا البعد هو الذى يحقق التفاعل بين الناس من خلال التواصل اللغوى الهادف إلى التفاهم المتبادل وفق قواعد أخلاقية تحكم العملية التواصلية حسب معايير متفق عليها، ومن خلال هذا نصل - فى رأيه - إلى العقلانية التواصلية.

ولكن ما هى العقلانية التواصلية التى حاول هابرماس أن يقدم من خلالها تفسيراً لبنية المجتمع المعاصر؟ يجيب الفيلسوف على هذا السؤال بتحديد أبعاد ثلاثة ينطوى عليها مفهوم العقلانية التواصلية: «أولها: علاقة الذات العارفة بعالم الأحداث والوقائع، ثانيها: علاقتها بعالم اجتماعى يتميز بالفاعلية والانخراط الشخصى فى التفاعل مع الآخرين، وأخيراً علاقة شخص يعانى أو شخص عاطفى - بتعبير فويرباخ - ، علاقته بطبيعته الباطنة أو بذاتيته وذاتية الآخرين»^(١٤). تلك هى الأبعاد الثلاثة التى تتضح للمرء عندما يحلل عمليات التواصل.

ويهدف هابرماس من العقلانية التواصلية إلى وضع نظرية نقدية لمجتمع يقوم على أسس عقلانية: «أريد أن أبين أنه من الممكن تطوير نظرية الحداث باستخدام مفاهيم نظرية تواصلية تملك دقة تحليلية تحتاجها الظاهرة الاجتماعية المرضية التى يسميها التراث الماركسى بالتشيؤ»^(١٥). ولن يكون هذا إلا بإعادة توظيف أو تحديد دور الفلسفة فى المجتمع، عندما تقوم - أى الفلسفة - بدور التفسير أو التأويل وأيضاً عندما تتحول وظيفتها من وظيفة المرشد أو القاضى للعلوم الأخرى إلى الانخراط فى المجتمع بإقامة نوع من التعاون والحوار بينها وبين مختلف العلوم. «أن مفهوم العقل التواصلى المتأصل فى الممارسة اللغوية والموجه للتفاهم يتطلب من الفلسفة أن تأخذ على عاتقها من جديد انجاز مهام نسقية، وفى هذه الحالة يمكن للعلوم الاجتماعية الدخول فى علاقة تعاونية مع الفلسفة التى تضطلع بمهمة العمل على تأسيس نظرية عقلانية»^(١٦). على أن تمارس هذه الوظيفة الجديدة فى إطار العقلانية والحرية. هذا من جانب ومن جانب آخر يساهم علم الاجتماع أيضاً فى تحقيق هذا المفهوم الجديد للعقلانية التواصلية باعتباره - أى علم الاجتماع - العلم الذى يبحث فى

التحولات التى تطرأ على الحياة الاجتماعية، والأمراض الاجتماعية التى نجمت عن عمليات التحديث والعقلانية.

وقد نظر هابرماس إلى الحياة اليومية على أنها وسيط واعد بإعادة الوحدة المفقودة للعقل وإن «التفسيرات المعرفية والتوقعات الأخلاقية وأشكال التعبير والتقييم لا تستغنى خلال التواصل اليومي عن أن تتداخل وتتفاعل، والوصول إلى فهم العالم المعيش يتطلب تراثاً حضارياً يتخلل المنظور كله، ولا يقتصر على ثمار العلم والتكنولوجيا»^(١٧). المشكلة إذن هى كيف يتحقق التوازن من جديد بين عناصر العقل المنفصلة؟ رأى هابرماس أن الحل لن يكون إلا من خلال التواصل فى الحياة اليومية، وأن للفلسفة دوراً فى «تحريك التفاعل بين الأبعاد المعرفية الأدائية، والأخلاقية - العملية، والجمالية - التعبيرية التى كادت أن تتوقف اليوم... والقضية هى كيف يتم التغلب على عزلة الثقافة العلمية والأخلاقية والفنية. وكيف يمكن ربطها بالعالم المعيش، وكيف يتم ذلك كله بغير انتقاص من عقلانيتها الخاصة، أى العلوم والأخلاق والفن»^(١٨). ويؤكد هابرماس أن هذا لن يتحقق إلا من خلال الفلسفة باعتبارها «حارساً للعقلانية»، وأنها لا تأخذ بالممارسات العادية كما هى فى الحياة اليومية، بل تحفز للوصول إلى مبرراتها العقلية وأسبابها الحقيقية، فهناك أسباب وراء أفعال التواصل سواء بين الناس أو بين العلوم المختلفة.

ويتضمن مفهوم العقلانية التواصلية كل ما يتعلق بالنشاط العقلى، ولما كان هذا النشاط العقلى بدور حول المعرفة وتطبيقاتها، فقد قسمه هابرماس إلى نوعين: (١) نشاط عقلى معرفى - أدائى، وهو النشاط الموجه إلى غاية، ويحقق النفع، وتسخر فيه المعرفة من أجل النجاح، ويستخدم الإنسان هذا النوع من النشاط لمعرفة البيئة المحيطة به. ويحدد هابرماس العلاقة بين العقلانية والمعرفة بأنها - أى العقلانية - لا تهتم كثيراً بامتلاك المعرفة بقدر ما تهتم بالطريقة التى تستخدم بها الذات القادرة على الكلام والفعل هذه المعرفة وكيف تعمل على تطبيقها»^(١٩). (٢) نشاط عقلى وتواصلى وتمارسه ذات قادرة على الكلام والفعل. فإذا كانت غاية النشاط الأدائى هو تحقيق المنفعة والنجاح عن طريق التقنية للسيطرة على البيئة الطبيعية والإنسانية على السواء، فإن غاية النشاط التواصلى - باعتباره معنياً بما يجرى فى الحياة

الاجتماعية - هو التوجه نحو التفاهم بين الذات. بمعنى آخر ينظر هابرماس إلى النشاط العقلي من منسولين - هما هو المنظور الأدائي أو الاستخدام الأدائي للمعرفة، والآخر هو المنظور التواصلى، وهو نوع من المعرفة التعبيرية اللغوية.

من هذين النوعين من النشاط العقلي يصوغ هابرماس مفهوما تركيبيا لعقلانية تواصلية جديدة تجمع بين المجالات الثلاثة للعقل عند كانط، أى العقل النظرى والعملى وملكة الحكم، كما يقول هابرماس نفسه فى إحدى مقابلاته: «ينبغى أن يكشف العقل عن وحدة لحظات العقل المتفرقة فى نقد كانط الثلاثى: وحدة العقل النظرى مع البصيرة الأخلاقية والحكم الجمالى»^(٢٠).

وقد انطلق هابرماس من هذا مفهوم الجديد للعقلانية إلى تحليل البنية الاجتماعية للعقل، وهو التحليل الذى أفضى به إلى وضع نظريته فى الفعل التواصلى. وقد بدأت بوادر هذه النظرية فى كتابه «المعرفة والمصلحة» قبل أن يتوجها فى كتاب ضخم من جزئين. وفى هذا المؤلف (أى المعرفة والمصلحة) صنف هابرماس المعرفة العلمية فى ثلاثة أنواع مرتبطة ارتباطا وثيقا بالمصالح البشرية، أى أنها ليست معرفة محايدة ولا منزهة عن الغرض، كما أنها تربط الإنسان ببيئته الطبيعية من ناحية وبالطبيعة الاجتماعية من ناحية أخرى، وأول هذه الأنواع هى المعرفة التجريبية - التحليلية المتمثلة فى العلوم الوضعية، والمصلحة المرتبطة بهذا النوع هى المصلحة التقنية. وتنمو هذه المعرفة من خلال العمل، وهى التى سادت فى المجتمعات الحديثة وأطلق عليها اسم العقل الأدائي.

وعلى الرغم من عدم رفض هابرماس لهذا النوع الأول من المعرفة، بل واعترافه بأهميته الشديدة، إلا أنه يؤكد أن العمل وحده ليس كافيا لتمكين الإنسان من تحويل بيئته، بل إن القدرة على استخدام اللغة والرموز والعلامات من أجل تحقيق التواصل بين البشر لا تقل أهمية عن العمل. فإذا كانت القدرة على هذا الأخير قد أفضت إلى ظهور «المصلحة التقنية» فإن القدرة على التواصل تفضى إلى ظهور «المصلحة العملية» المتمثلة فى العلوم التاريخية - التأويلية، وهى معرفة تتجه إلى تحليل النصوص وتأويلها وتحديد مصلحة عملية تهدف إلى حفظ وتوسيع مجال الفهم الممكن بين الكائنات البشرية وتحسين عملية الاتصال.

وينصب اهتمام المصلحة العملية على «التفاعل البشرى - أى على طريقة تأويل أفعالنا تجاه بعضنا البعض، وطريقة فهمنا لبعض، والسبل التى نتفاعل بها فى إطار التنظيمات الاجتماعية... وتهدف إحدى أفكار هابرماس الأساسية إلى الكشف عن الوسيلة التى بموجبها تقوم البنى الاجتماعية بتشوية عملية التفاعل وتثير فيها الاضطراب والبلبل، إذ أن سوء الفهم وارد بين البشر ويمكن خداعهم وتضليلهم بشكل منظم»^(٢١). ثم يظهر النوع الثالث والأخير من المعرفة والمتمثل فى العلوم والفلسفات التى يغلب عليها الطابع النقدى، والمصلحة المرتبطة بهذا النوع هى التحرر من كل أشكال الاغتراب، ومن العلوم التى تسعى إلى هذا الهدف نقد الأيديولوجيات والتحليل النفسى والنظرية النقدية ذاتها، وكلها علوم تعمل على كشف القوى والمصالح الخاصة التى تشوه فعل التواصل، وتبحث الشروط اللازمة للتوصل إلى إجماع حقيقى لا يعوقه قهر أو قمع داخلى أو خارجى، والتحرر من كل أشكال السيطرة وأبنيتها»^(٢٢). أى أن هذا النوع الأخير من المعرفة مرتبط أيضا باللغة ويسعى إلى تخليص التفاعل والتواصل من العناصر التى تشوّه.

٣- شروط تحقق التجربة التواصلية:

لا يريد هابرماس للنشاط التواصلى أن يتخبط فى العشوائية، وحتى لا يصبح تواسلا مشوها لا بد أن تحكمه شروط يجب أن تتوافر فى المشاركين فى التفاعل. فإذا كانت نظرية الفعل تبتعد عن فلسفة الوعى، فالنشاط التواصلى لا يكون مجرد فعل تقوم به ذات منعزلة، ولكنه مناقشة أو حوار يتم بين مختلف الذات الفاعلة أو بين ذاتين فاعلتين على الأقل. وتنتقل نظرية الفعل التواصلى من نموذج حوار الذات مع نفسها إلى حوار يتم بين الذات المشاركة فى التواصل. أى أنه بمعنى آخر ليس حوارا فرديا للفاعل مع ذاته، وإنما هو حوار ومناقشة تدور بين ذوات فاعلة مختلفة، وهو حوار تحكمه شروط أهمها:

* أن النشاط التواصلى لن يتم إلا من خلال علاقة تفاعل بين فردين أو أكثر داخل سياق العالم المعيش، ولذلك فمن حق كل شخص له القدرة على الكلام والفعل أن يشارك فى التجربة التواصلية، على أن يعلن اعترافه بمزاعم أو مطالب الصديق المتفق عليها.

* أن تتم عملية التواصل من خلال اللغة التي يتم بواسطتها علاقة بين المشاركين في التفاعل وبين الـ "الخارجية"، وبينهم وبين الذات الأخرى، باعتبارها - أى اللغة - الوسيط الأساسى فى النشاط التواصلى، وعن طريقها يتم الوصول إلى نوع من التفاهم بتوظيف الجمل والعبارات أو التعبيرات التي يتلفظ بها أعضاء الجماعة المشاركة فى التواصل سواء كانوا متحدثين أو مستمعين

* أن تهدف التجربة التواصلية للوصول إلى اتفاق بين الذات المشاركة فى التفاعل، ويفترض هذا الاتفاق وجود معرفة مشتركة بينهم، أو على الأقل وجود نوع من التقارب فى وجهات النظر، وأن يتم الاعتراف المتبادل على مزاعم الصديق (التي منشير إليها بعد قليل) من أجل الوصول إلى إجماع.

* إذا تشكك أحد المشاركين فى التواصل فى الدقة المعيارية لتعبير ما، أو إذا تعرض أحد مزاعم الصديق للشك، أو لم يستطع المشاركون فى التواصل تبريره أو الدفاع عنه بالحجج العقلية، فإن مزاعم الصديق نفسها تصبح موضع سؤال، وربما يخل التواصل أو يتوقف، وفى هذه الحالة لابد للمشاركين فى التواصل من إعادة فحص تلك المزاعم من جديد ومراجعتها مراجعة نقدية لتصحيح أخطائها، ومعنى هذا أن العملية التواصلية تخضع لما يسمى بديمقراطية الحوار.

* يفترض المشاركون فى التواصل أن الحوار له «قواعده الأخلاقية» التى من أهمها توافر ظروف تضمن الإجماع الذى لن يتم الوصول إليه إلا عن طريق قوة الأطروحة الأفضل^(٢٣). وبهذا يخضع الحوار لمعايير مفهومة يمكن تبريرها والبرهنة عليها بحجج عقلانية معترف بها من قبل أطراف التواصل.

* أن يتحرر الحوار من كل أشكال الضغط والقهر التى يمكن أن تمارس عليه من الخارج، أى أن يكون حوارا حرا بين ذوات حرة ومتكافئة فى المكانة والمستوى لضمان موقف مثالى للحديث

* أن يتاح لكل مشارك فى الحوار فرصة مساوية لسائر المشاركين، وأن يتمتع كل منهم بحق التأكيد أو الدفاع أو التساؤل حول ما يراه من قبول أو رفض لمزاعم الصديق وفق المعايير المعترف بها، مع الاعتراف بإمكانية الوقوع فى الخطأ، وإمكانية تصحيحه أيضا فلا شئ يعلو على النقد، ولا تمارس أى سلطة على الحوار سوى سلطة العقل

* أن يعبر كل مشارك في التواصل عن مزاعم الصدق والقدرة على تبريرها للمشاركة في عملية التفاهم المتبادل بأن: «يختار تعبيراً معقولاً لكي يتمكن المتكلم والمستمع من تفهم الواحد للآخر، والمتكلم يجب أن تكون له نية توصيل مضمون قضوي (من القضية) حقيقى لكي يتمكن المستمع من مشاطرة معرفته، وعلى هذا المتكلم أيضاً أن يعبر عن مقاصده بصدق، لكي يتمكن المستمع من تصديق تلفظ المتكلم (والثقة به) وأخيراً يتعين على المتكلم اختيار تلفظ دقيق بالقياس إلى المعايير والقيم الجارى بها العمل، لكي يتمكن المستمع من قبول هذا التلفظ بطريقة تجعل المتكلم والمستمع في وضعية القدرة على الاتفاق على التلفظ ذي الخلفية المعيارية»^(٢٤).

بذلك حدد هابرماس شروط التواصل والمطالب الأساسية المفترضة لفهم الأقوال والتعبيرات، وهى نفس المطالب الأربعة التى تستلزمها أفعال الكلام: «قابلية التعبير اللغوى للفهم، وحقيقة مضمونه أو صدق محتواه، ومصادقية مقاصد المعبر عنه أو إخلاصها، والمشروعية المعيارية للقول أو التعبير، أى المطالبة بأن يكون صحيحاً أو ملائماً بالنظر إلى علاقته بمضمون قيمى أو معيارى يقره المتكلم والسامع معاً»^(٢٥). وهذه هى الشروط الأساسية للحوار أو المناقشة الحرة التى تضمن تحقيق تواصل غير مشوه، فإذا ما توافرت هذه الشروط أمكن صياغة نظرية محكمة للفعل التواصلى.

٤ نظرية الفعل التواصلى

يدين هابرماس فى نظريته عن الفعل التواصلى إلى فلسفة اللغة كما صرح هو نفسه بذلك فى إحدى مقابلاته: «أنا مدين لكل من النزعات التداولية والتحليلية للنظرية اللغوية.. إن غاية الفهم المتبادل مغروسة فى الاتصال اللغوى»^(٢٦). كما استمد أيضاً بعض عناصرها - أى نظرية الفعل التواصلى - من نظرية أفعال الكلام بوجه خاص، ومن علم اللغة الاجتماعى «إن مفهوم الفعل التواصلى يفترض اللغة بوصفها الوسط الذى يمكن أن يتحقق فيه نوع من التفاهم، ومن خلاله يستطيع المشاركون فى التفاعل أن يثيروا مزاعم الصدق التى يمكن الاتفاق عليها أو الاختلاف حولها»^(٢٧) كما طور هابرماس نظريته من بعض الأفكار المتعلقة

بالمضامين التي ينطوى عليها الحوار أو المحادثة كما طورها مفكرون من أمثال بول جرايس (*). وقد كان أحد الأسباب التي دفعت هابرماس إلى هذا التحول نحو اللغة هو بغير شك ذلك «الرفض المنتشر على نطاق واسع لما يسمى بالحجج التأسيسية في كل أشكالها ومظاهرها»^(٢٨). وقد كان من أسباب هذا التحول أيضاً اقتناع هابرماس المتزايد بأن التفكير التنويري (أو مشروع الحداثة) قد قام بالتحديد بمثل هذا النقد وذلك بتركيزه الشديد على النموذج المعرفي المتمركز حول الذات. لهذا كان هدفه هو إعادة صياغة هذا المشروع التنويري أو الحدائي من خلال ما سماه بالبراجماتيقا (أو التداول اللغوي).

لقد صاغ هابرماس من مفهومه الجديد عن العقلانية نظرية في الفعل التواصلية تنشئ «علاقة داخلية بين البراكسيس (الممارسة) وبين العقلانية وتدرس المتضمنات العقلية التي تفترضها ممارسة تواصلية يومية وتتيح للمضمون المعيارى المرتبط بالفاعلية الموجهة نحو الفهم المتبادل التوصل إلى مفهوم عقلانية تواصلية»^(٢٩). وتدخل نظرية الفعل التواصلية ضمن إطار مشروع هابرماس الأكبر وهو تأسيس نظرية نقدية للمجتمع الحديث، ويمكن إجمال مشروعه في مراحل ثلاث: يرى في المرحلة الأولى ضرورة التحرر من «فلسفة الوعي» وهي الفلسفة التي ترى أن العلاقة بين اللغة والفعل كالعلاقة بين الذات والموضوع بينما يؤكد هابرماس أن العلاقة في الفعل التواصلية تكون بين ذات وذات، ويرى في المرحلة الثانية ضرورة أن يتخذ الفعل صورتين: الفعل الإستراتيجي ويتضمن الفعل العقلاني الغائي، وفعل التواصل الذي يرمى للوصول إلى الفهم، ويرى في المرحلة الثالثة ضرورة إعطاء فعل التواصل الأولوية مما يترتب عليه أمور ثلاثة: أولاً، أن العقلانية - بهذا المعنى - تستلزم نسقا اجتماعيا ديمقراطيا يشمل الجميع ولا يستبعد أحداً، وهدفه ليس الهيمنة بل الوصول إلى تفاهم. ثانياً، ثمة نظام أخلاقي - يحاول هابرماس الكشف عنه - يتوجه إلى التوصل لمعايير عبر نقاش عقلاني حر، تبحث فيه نتائج كل معيار من تلك المعايير الأخلاقية، أي نظام يلقي القبول والرضى عن طريق الإقناع العقلي وليس عن طريق القوة أو القسر. ثالثاً، فكرة وجود مجتمع ديمقراطي بحق، يكون فيه للجميع فرص متكافئة لاستخدام أدوات العقل، كالمساهمة في الحوار، ويكون لكل فرد فيه صوت مسموع يحسب حسابه عند اتخاذ القرار النهائي^(٣٠).

ويمثل مفهوم الفعل التواصلي - كما حدده هابرماس نفسه في تصديره للكتاب الذى يحمل نفس العنوان - مدخلا لثلاثة موضوعات متشابهة: أولاً، مفهوم العقلانية التواصلية الذى هو ذو طابع شكى وإن كان فى نفس الوقت يقاوم الاقتصار على معالجة العقل من الناحية المعرفية معالجة أدائية. ثانياً، مفهوم ثنائى المستوى عن المجتمع يربط بين العالم المعيش ونماذج المنظومات (أو المؤسسات) فى شكل ليس إنشائياً فحسب. ثالثاً وأخيراً، نظرية عن الحداثة تفسر نمط الأمراض الاجتماعية المتزايدة فى عصرنا الحديث^(٣١). والمقصود - إذن - بنظرية الفعل التواصلي هو وضع سياق الحياة الاجتماعية التى نجمت عن مفارقات الحداثة فى إطار تصورى عقلى أو مفهومي، ومعنى هذا بعبارة أخرى أن هابرماس أراد إحكام البناء التصورى العقلى للبناءات الاجتماعية التى يتم فيها التواصل.

يعرض هابرماس أربعة نماذج للفعل استقاها من نظريات العلوم الاجتماعية:

(١) النموذج الغائى للفعل، ويطلق عليه اسم النموذج الإستراتيجى، وغالباً ما يفسر تفسيراً نفعية، فالفاعل يفترض أنه يختار ويحسب الوسائل والغايات من وجهة نظر تحقيق أكبر قدر من المنفعة. وهذا النموذج هو الذى يكمن وراء كل مناهج البحث النظرية التى تحتاج إلى اتخاذ قرار فى الاقتصاد والاجتماع وعلم النفس الاجتماعى.

(٢) مفهوم نموذج الفعل الذى توجهه وتنظمه المعايير، وهذا النموذج لا يشير إلى سلوك أفراد منعزلين يلتقون مصادفة بأفراد آخرين فى محيطهم، وإنما يشير إلى سلوك أعضاء فى جماعة اجتماعية يوجهون أفعالهم نحو قيم مشتركة. فالفاعل الفرد يعمل وفق معيار معين (أو يخرق هذا المعيار) عندما تتوافر فى موقف معين شروط معينة يمكن أن ينطبق فيها ذلك المعيار. والمعايير تعبر عن اتفاق يتم التوصل إليه فى داخل جماعة اجتماعية معينة. وجميع أعضاء الجماعة الذين يعتقدون بصدق معيار معين ينتظر منهم أن يتوقعوا من كل واحد منهم أن يقوم بتنفيذ الأفعال المطلوبة أو الامتناع عنها عندما تحكم بذلك مواقف معينة. والمفهوم الأساسى للموافقة على المعيار معناه الوفاء بتوقع سلوك معين. وهذا السلوك الأخير لا يحمل المعنى المعرفى بتوقع حدث متنبأ به، وإنما يحمل المعنى

المعيارى الكامن فى توقع الأعضاء لسلوك معين . إن هذا النموذج المعيارى للفعل يكمن وراء نظرية الدور المعروفة فى علم الاجتماع .

(٣) مفهوم الفعل الدرامى لا يحيل فى المقام الأول إلى فاعل منفرد أو عضو فى جماعة اجتماعية وإنما يحيل إلى المساهمين فى فعل مشترك بحيث يكونون جمهورا يعرضون أنفسهم أمامه . والفاعل هنا يشير فى جمهوره صورة معينة أو إحساسا معيناً عنه هو نفسه . وذلك بالكشف عن ذاتيته كشفا متعمداً أو غير متعمد (بشكل مباشر أو غير مباشر) . ففى الفعل الدرامى يستغل المساهمون هذا ويحركون أفعالهم المشتركة بإتاحة الفرصة للتعرف على عوالمهم الذاتية . وهكذا فإن مفهوم تقديم الذات لا يعنى السلوك التعبيرى التلقائى ، بل التعبير المنظم عن التجارب الشخصية بالنظر إلى جمهور يراقب هذا التعبير . إن النموذج الدرامى للفعل يستخدم قبل كل شئ فى الوصف الفينومينولوجى للأفعال المشتركة (بين الدورات) ولكنه لم يتطور حتى الآن بحيث يصبح منهجاً نظرياً عاماً .

(٤) أخيراً نصل إلى مفهوم الفعل التواصلى الذى يحيل إلى الفعل المشترك لذاتين على الأقل قادرين على الكلام والفعل وإقامة علاقات شخصية مشتركة (سواء كانت علاقات لغوية أو غير لغوية) إن الفاعلين هنا يسعون إلى تفهم موقف الفعل ، وفهم خططهما للفعل ، وذلك لكى ينسقا أفعالهما بالتراضى أو الاتفاق بينهما . والمفهوم الأساسى عن التفسير يشير فى المقام الأول إلى السعى إلى تعريفات أو تحديدات للموقف بحيث يمكن التوصل فيه إلى إجماع ، وكما سنرى فإن اللغة لها مكان متميز فى هذا النموذج (٣٢) .

تلعب اللغة - إذن دوراً أساسياً فى نظرية الفعل التواصلى باعتبارها - أى اللغة - الوسيط الأساسى للتواصل بين الذات . وحجة هابرماس فى هذا هو أن قدرتنا على التواصل ذات بنية وقواعد أساسية لا توجد إلا فى اللغة التى تتعلمها وتتحدث بها كل الذات . فالتجربة التواصلية ليست هى القدرة على إنتاج جمل لها قواعد ، وليست اللغة مجرد «نسق من الرموز له تركيبه النحوى ومعجمه وصوتياته .. أو له خصائصه الدلالية فقط ، بل يهتم هابرماس باللغة من منظور خصائصها التداولية ،

فاللغة تشكل عنده نسقا من القواعد تساعد على توليد تعبيرات لدرجة أن كل تعبير مصاغ بشكل صحيح يعتبر عنصرا من عناصر هذه اللغة. ومن ثم فإن الذوات القادرة على استعمال هذه التعبيرات تشارك في عمليات التواصل لأنها تستطيع التعبير وفهم الجمل والجواب عليها^(٣٣) تشكل اللغة إذن من خلال التفاعل بين الذوات، والحديث بين المشاركين في التفاعل يربطهم بالعالم المعيش حولهم، وبالذوات الأخرى، ويربطهم أيضا بمشاعرهم ورغباتهم ومقاصدهم. ولذلك ترتبط نظرية الفعل التواصلى عند هابرماس بنظرية أفعال الكلام.

وتقدم أفعال الكلام «بنية تلتقى فيها ثلاثة مكونات: ١) مكون جملى مهمته تصور (أو ذكر) أحوال الشئ، ٢) مكون فعل منطوق مهمته عقد علاقات بين الأشخاص، ٣) وأخيرا مكون لسانى يعبر عن قصد المتكلم^(٣٤). واستنادا إلى هذه الوظائف الثلاث للغة يمكن استخلاص ثلاثة جوانب مختلفة للمصادقية يتسنى وفقا لها رفض المستمع لعبارة المتكلم إذا رفض إما «حقيقة» ما أكد في العبارة (أو أيضا حقيقة الافتراضات الوجودية التى تشرف على مضمون العبارة)، «صحة» فعل اللسان نظرا للسياق المعيارى، للصياغة (أو أيضا شرعية السياق المفترض ذاته)، وإما أخيرا «صدق» القصد الذى عبر عنه المتحدث (أى التطابق المفترض بين ما أراد قوله وبين ما قاله)^(٣٥). هكذا تقضى نظرية الفعل التواصلى إلى مبدأ يقر بأننا نفهم قضية أو عبارة ما عندما نعرف شروط صحتها.

إن الأفعال التى تخضع للمعايير، مثلها مثل التأكيدات أو الأفعال الكلامية التقريرية، لها طابع التعبيرات الدالة على معنى وتكون قابلة للفهم فى سياقها الخاص، كما أنها مرتبطة بمزاعم الصدق القابلة للنقد، فهى تخيل إلى معايير وتجارب ذاتية أكثر مما تخيل إلى وقائع خالصة. والفاعل فى هذه الحالة يؤكد أن سلوكه صحيح بالنسبة إلى سياق معيارى مشروع، أو أن أقواله بضمير المتكلم عن تجربة شخصية مارسها هى أقوال صادقة وأمينه. بيد أن هذه التعبيرات يمكن أن يسرى عليها الخطأ كما يسرى على الأفعال الكلامية التقريرية، ذلك «أن إمكانية اعتراف الذوات فيما بينها بمزاعم الصدق القابلة للنقد هو عنصر أساسى من عناصر عقلانيتها، والمعرفة الكامنة فى الأفعال الخاضعة للمعايير أو فى التعبيرات الذاتية، هذه

المعرفة لا تحيل إلى حالات واقعية للأشياء، بل تحيل إلى صدق المعايير أو إلى التعبير عن التجارب الذاتية. إن المتكلم الذى يفصح عن هذه التعبيرات لا يحيلنا إلى شئ من أشياء العالم الموضوعى، وإنما يحيلنا إلى شئ موجود فى العالم الاجتماعى المشترك أو فى عالمه الذاتى الخاص به»^(٣٦).

أراد هابرماس وضع نظرية تحافظ على الالتزام بقيم الحقيقة والنقد والإجماع العقلى، ولكنها مع ذلك تؤكد ثقتها بإمكان التوصل إلى موقف لغوى مثالى أى إلى مجال عام للمناقشة أو الحوار الحر الخالى من كل قمع. والتحرر الحقيقى يكون فى «العودة إلى البراكسيس (الممارسة) كمقولة متضمنة فى المشاركة الفعالة لكل فرد فى التحكم فى الظاهرة الاجتماعية، بمعنى آخر أن يكون الناس ذوات وليسوا موضوعات، ولهذا الغرض يجب، فى رأى هابرماس، تحسين الاتصال الإنسانى والمناقشة الحرة»^(٣٧) فعندما تقوم الذات (أو الأنا) بفعل من أفعال الكلام، وعندما تتخذ ذات أخرى (أو الآخر) موقفا من هذا الفعل، فإنهما - أى الأنا والآخر - يعترف كل منهما بالآخر وينسجان أو يقيمان علاقة تواصلية بين الذات والآخر دمجوا اجتماعيا عبر التواصل، وهى علاقة مختلفة عن تلك الموجودة بينهم وبين العالم المادى.

لقد حاول هابرماس استخلاص المحتوى المعيارى لفكرة الفهم الموجودة فى اللغة والتواصل، وأدى هذا إلى مفهوم مركب لا يتضمن فحسب أن نفهم معنى الأفعال الكلامية، بل يتضمن كذلك التفاهم المتبادل بين المشاركين فى التواصل، ليس فقط التفاهم حول معرفة نخص أسراً ما فى العالم الموضوعى، بل نخص الوقائع والمعايير أيضاً، وكذلك التجارب الشخصية؛ «إن المتحدث فى كل فعل من أفعال كلامه يرجع فى أن واحد إلى شئ ما يخص العالم الموضوعى وعالم الطائفة الاجتماعية، وإلى عالمه الذاتى»^(٣٨) فهذا النموذج من الفعل التواصلى «يفترض أن المشاركين فى التفاعل يمكن أن يعثوا إمكاناتهم العقلية - التى تتركز وفقاً للتحليل السابق فى العلاقات الثلاث للقائم بفعل التواصل بالعالم - بحيث يكون ذلك معبرا عن الرغبة الصريحة فى التوصل إلى التفاهم»^(٣٩).

لكن ماذا يعنى هابرماس على وجه التحديد بالتفاهم؟ أنه ذلك الاتفاق الحادث

بين المشاركين في عملية التواصل، بمعنى أن يحيل التفاهم إلى اتفاق مبرر عقليا بين الذات القادرة على الكلام والفعل للوصول إلى إجماع، ولتحقيق هذا الغرض يكون للفهم «مستويات ثلاثة يكون على كل مشارك في التفاعل أن يحترمها لتحقيق غرض الفهم، ولهذا فإن المستمع يفهم التعبير أولا، أى يدرك دلالة ما يقال، ثم يتخذ هذا المستمع موقفا بالإيجاب أو بالسلب، بالقياس إلى إدعاء معلن من فعل الكلام ثانيا، أى أنه يقبل أو يرفض العرض الذى يقترحه فعل الكلام. ونتيجة اتفاق ما يوجه المستمع فعله حسب المتطلبات القائمة بشكل توافقى ثالثا»^(٤٠). وبهذا المعنى لن يتحقق الفهم إلا بتوافر مستويات ثلاثة أو اتباع خطوات ثلاث وهى أولا أن يفهم المستمع التعبير فهما جيدا ويدرك دلالاته، ثانيا أن يتخذ موقفا إيجابيا أو سلبيا من هذا التعبير، أى يقبل أو يرفض ما تقترحه أفعال الكلام - بالمعنى السابق شرحه - وهو القول الذى لا يصف أو يثبت واقعا بل يتطلب إنجاز فعل ما عند سماعه. ثم ثالثا وأخيرا يقوم المستمع بإنجاز الفعل بشكل يتوافق مع فعل الكلام.

إن مفتاح فكرة هابرماس عن التوصل إلى التفاهم تنطوى على اتفاق يقاس بما سماه بمزاعم الصدق Validity Claims ، ففى الفعل التواصلى «تتوقف حصيلة التفاعل نفسه على إمكانية توصل المشاركين فيه إلى اتفاق فيما بينهم على تقييم مشترك لعلاقاتهم، وحسب هذا النموذج من الفعل فإن النجاح الوحيد الممكن لتفاعل ما يتمثل فى توصل المشاركين إلى إجماع عام بنعم أو لا لمزاعم الصدق المرتكزة على أسس عقلية»^(٤١). يتوقف إذن نجاح الفاعلية التواصلية على أن يتوصل المشاركون إلى اتفاق متبادل حول تحديد علاقتهم بالعالم. ونموذج نجاح التفاعل هو الوصول إلى إجماع بين مختلف المشاركين على مزاعم الصدق المدعومة بالحجج والبراهين العقلية.

لكن ما هى المقاييس التى يجب على أطراف التواصل مراعاتها لتحقيق هذا الهدف؟ أنها - كما حددها هابرماس - الحقيقة والدقة والصدق، أى على المشاركين فى التفاعل توخى حقيقة العبارة ودقتها وصدقها واستنادها إلى الحجج والبراهين العقلية. وإذن فبإمكانية الوصول إلى التفاهم تكمن فى «إمكان استخدام الأسباب أو الحجج التى تساعد على الحصول على إعراف الذات فيما بينها

Intersubjective بمزاعم أو مطالب الصديق القابلة للنقد»^(٤٢) هذا الإمكان موجود في الأبعاد الثلاثة السابقة، وليست مزاعم الصديق أو مطالبة مقصورة وحسب على صديق القضايا أو على فاعلية الوسائل التي تمكن من التوصل إلى نتائج يمكن نقدها والدفاع عنها بأسباب عقلية، بل يضاف إلى هذا أيضا المطلب القائل بأنه فعل صحيح أو ملائم، وذلك في علاقته بسياق معياري معين، أو أن مثل هذا السياق يستحق أن يعترف به كسياق مشروع. كل هذا يمكن أن يناقش بالحجج العقلية، بل يمكن أيضا أن يناقش المطلب الذي يلح على أن أية عبارة من العبارات هي تعبير صادق وأصيل عن تجارب الفرد الذاتية من عكس ذلك. والشاهد أنه في كل هذه الأبعاد يمكنه الوصول إلى اتفاق حول المطالب المختلف عليها عن طريق الحجة والاستبصار أو البصيرة، وبغير الرجوع إلى القوة والبطش، أي بالرجوع إلى الأسباب والحجج العقلية وحدها. وفي كل بعد من هذه الأبعاد الثلاثة يوجد ثمة وسط تأملي يتيح معالجة أساليب الحجاج العقلي أو النقد التي تساعدنا على إثبات صحة المزاعم المختلف عليها ومحاولة الدفاع عنها أو حتى نقدها، ولأن مزاعم الصديق يمكن أن تنتقد، فهناك إمكانية لتصحيح الأخطاء والتعلم منها. ومن الطبيعي أن تخضع هذه المزاعم للاختبار والنقد والمراجعة. وهناك طرق عديدة لمناقشة وتنفيذ هذه المزاعم: «إن المعقولة التي تميز الممارسة التواصلية في الحياة اليومية إنما تشير أو تحيل إلى ممارسة الحجاج العقلي وكأنه هو محكمة الاستئناف التي تمكن من استمرار الفعل التواصل بوسائل أخرى عندما يصل الاختلاف في الآراء إلى حد لا يمكن تجاوزه عن طريق الأساليب الروتينية بل لا يمكن أيضا فضه (أي الاختلاف) عن طريق الاستخدام المباشر أو الاستراتيجي للقوة»^(٤٣).

هكذا تعد الحياة اليومية أحد الأبعاد المهمة في فلسفة هابرماس التواصلية، وترتبط نظرية الفعل التواصل بالعالم المعيش ارتباطا أساسيا باعتباره - أي العالم المعيش - الخلفية الكامنة وراء كل مشارك في التواصل، وباعتباره أيضا السياق الذي يمكن أن يساعد على حل مشكلات الفهم، فأعضاء أي تجمع اجتماعي يشاركون في العالم المعيش الخاص بهم. فما هي إذن مكونات هذا العالم؟

٥- عقلنة العالم المعيش:

يحاول هابرماس أن يشرح مفهوم العالم المعيش فى الجزء الثانى من مؤلفه عن نظرية الفعل التواصل مستعينا فى ذلك بما سبق أن شرحه فى الجزء الأول من المؤلف نفسه عن النظرية التواصلية وعن أفعال الكلام. وذلك لأن مفهوم العالم المعيش بمكوناته المختلفة يمثل السياق الذى يشكل عملية التفاهم بين الذوات، كما أن أية نظرية عن المجتمع - وهو الهدف النهائى عند هابرماس - لا يمكن لها أن تقتصر على نظرية الفعل التواصلى دون أن تستمد شرعيتها من العالم المعيش. ويبين هابرماس كيف «ان هذا العالم المعيش - بوصفه الأفق الذى تتحرك فيه الأفعال التواصلية بصفة مستمرة - عرضة للتغير من خلال تحول بنية المجتمع ككل»^(٤٤).

إن فكرة العالم المعيش ليست فكرة جديدة ابتدعها هابرماس، لقد سبقه هوسرل فى تحليل العالم المعيش تحليلاً ظاهرياً، كما أن فيتجنشتين قد تناوله من خلال تحليله لأشكال الحياة، إلا أنهما فى رأى هابرماس لم يكن لهما هدف منهجى: «إذا طرحنا جانباً المشاكل الفلسفية للوعى التى تعامل بها هوسرل مع مشكلة العالم المعيش، فبإمكاننا أن نفكر فى العالم المعيش كما يتمثل فى مجموعة من النماذج التفسيرية نقلت عن طريق الثقافة الموروثة ونظمت من خلال اللغة. عندئذ لا نحتاج إلى فكرة السياق المرجعى الذى يربط بين عناصر الموقف الواحد بعضها ببعض، كما يربط الموقف نفسه بالعالم المعيش، ولا نحتاج أيضاً أن نفسر هذا كله فى إطار فلسفة الظاهريات ولا فى إطار سيكولوجية الإدراك»^(٤٥). وترتب على ما سبق ان اتجه هابرماس إلى البحث فى بناءات العالم المعيش بحثاً تداولياً شكلياً، بحيث يبرز البناءات التى تظل ثابتة على الرغم من تغير صور العالم المعيش وأشكال الحياة.

وإذا كان هابرماس قد ركز جهده فى المجلد الأول من كتابه «نظرية الفعل التواصلى» على إعادة صياغة عقلانية ماكس فيبر من أجل تأسيس عقلانية جديدة، فإنه قد ركز جهده فى المجلد الثانى من مؤلفه على إعادة عقلنة العالم المعيش. بمعنى آخر أنه - أى هابرماس - قدم فكرة العالم المعيش باعتبارها مكملية لمفهوم العقل التواصلى، لأنها مرتبطة أيضاً بمفهوم المجتمع، بل وتشكل سياق الفعل الاجتماعى.

وقد تناول هابرماس فى المجلد الثانى أربع نقاط أساسية يقوم عليها هذا الجزء وحاول شرحها فى البداية:

(١) أن يوضح أن العالم المعيش مرتبط بالعوامل الثلاثة (الثقافة والمجتمع والشخص) وهى التى تقيم عليها الذات - التى تهدف إلى التفاهم المتبادل - تحديداتها المشتركة للمواقف المختلفة.

(٢) أن يطور مفهوم العالم المعيش بوصفه السياق الذى يتم فيه الفعل التواصلى ويربطه بمفهوم دور كايم عن الوعى الجمعى.

(٣) أن يربط مفاهيم العالم المعيش التى تستخدم عادة فى علم الاجتماع التفسيرى بمفاهيم الحياة اليومية التى لا تصلح إلا للعرض السردى للاحداث التاريخية والظروف الاجتماعية.

(٤) ان يبحث فى الوظائف التى يقوم بها الفعل التواصلى لإقامة عالم متنوع الأبنية. ويتم هذا البحث فى أفق العالم المعيش بحيث يمكن بالاستناد إلى هذه الوظائف توضيح الشروط الضرورية لعقلنة العالم المعيش. ويؤدى هذا إلى آخر حدود البحوث النظرية التى توحد بين المجتمع والعالم المعيش^(٤٦). وفى هذه الحالة يقترح هابرماس أن نفهم المجتمع بوصفه نسقا وعالما معيشا فى وقت واحد.

لقد أكد لنا التراث المنحدر من مدرسة دور كايم ان النظرية الاجتماعية تقوم على مفهوم العالم المعيش الذى يدور حول مسألة التكامل الاجتماعى. وقد اختار بارسونز تعبير Societal Community (أى الجماعة المنتمية إلى مجتمع أو الجماعة الاجتماعية) لكى يبين أن العالم المعيش بوصفه جماعة اجتماعية يشكل قلب المجتمع. مع العلم بأن مفهومه عن المجتمع هو أنه الجهة التى تحدد الحقوق والواجبات لأعضاء الجماعة عن طريق العلاقات الشخصية المشروعة المتبادلة بينهم. ومن ثم تكون الثقافة والشخصية مجرد اضافات وظيفية للجماعة الاجتماعية. فالثقافة تزود المجتمع بالقيم التى يمكن أن تصبح قيما مؤسسية، كما أن الأفراد الذين أصبحوا منتمين إلى المجتمع يشاركون فى الحياة بشكل يلائم التوقعات المعيارية.

وفى مقابل ما سبق نجد أن مدرسة ميد تقيم النظرية الاجتماعية على مفهوم عالم معيش مختزل ومقتصر على إضفاء الطابع الاجتماعى على الأفراد. وعلماء

هذه المدرسة يفهمون العالم المعيش بوصفه الوسط الاجتماعي والثقافي للفعل التواصلى الذى يتصورونه فى شكل دور محدد يقوم به الأفراد المنتمون إلى المجتمع. وهكذا نرى أن هذه المدرسة لا تلتفت إلى الثقافة التراثية والمجتمع إلا باعتبارهما وسائط يتم من خلالها العمليات التى ينخرط فيها لاعبو الأدوار طوال حياتهم. ومن الواضح أن هذه النظرة لا تعد نظرة متسقة إلا إذا تقلصت النظرية الاجتماعية بحيث تتحول إلى علم نفس اجتماعى. ولو أخذنا فى مقابل ما سبق مفهوم التفاعل الرمزي الذى جعله ميد نفسه مفهوما مركزيا وتناولناه بالطريقة التى طرحناها من قبل (أى كمفهوم للتفاعل الذى يتم من خلال اللغة كما توجهه المعايير) لاستطعنا عندئذ أن ندخل من باب التحليلات الفينومينولوجية للعالم المعيش، بحيث نكون فى هذه الحالة فى وضع يسمح لنا بالاحاطة بالترباط المركب لكل هذه العمليات الإنتاجية^(٤٧).

لقد أشار بارسونز إلى النموذج النظرى للنسق الاجتماعى إلا أنه فشل فى الجمع بينه وبين العالم المعيش كمجال للفعل الاجتماعى، وتعذر عليه تحقيق التكامل بينهما فى مفهومه عن مجتمع ذى مستويين يربط النسق بالعالم المعيش. بل إن تاريخ النظرية الاجتماعية منذ ماركس لم ينجح فى رأى هابرماس فى الجمع بين النسق والعالم المعيش، ولهذا كله حاول - أى هابرماس - أن يؤلف بينهما بالتأكيد على ضرورة الجمع بين الجانب النظرى - الذى يحدد التصورات النسقية للمجتمع المتكامل - وبين نظرية الفعل لمجتمع مترابط من خلال أفعاله التواصلية؛ وإن نقطة إنطلاقى إذن هى أن المشكلة النظرية المتعلقة بكيفية الجمع بين المفاهيم الأساسية للإنساق ونظرية الفعل الاجتماعى هى مشكلة حقيقية وأصلية. والصيغة المؤقتة التى اقترحها والتى يمكن على أساسها تصور المجتمعات بوصفها كائنات نسقية مركبة لفعل مجموعات متكاملة اجتماعيا، هذه الصيغة تحتوى على هذين الجانبين معا^(٤٨).

لقد توصلنا - كما سبق القول - إلى أن أية نظرية للمجتمع لا ينبغي أن تكتفى بالعقلانية الغائية فحسب، ولن تستقيم بالعقلانية التواصلية وحدها، بل بالجمع بينهما باعتبارهما يمثلان قطبي العقلانية الجديدة. فعلى الرغم من أن

العقلانية الأدائية تستجيب للمتطلبات المادية بشكل يصعب معه التخلي عن دور التقنية في التنظيم المادى للمجتمع، إلا أنها غير قادرة على حل مشكلات متعلقة بالأخلاق أو الثقافة، لذلك تأتى العقلانية التواصلية لتتجهت بالمشكلات والقضايا الرمزية والمقومات الثقافية المتعلقة بالمعايير الأخلاقية. والنتيجة المترتبة على هذا كله هو أن كلا من النشاط الغائى والأدائى والنشاط التواصلى يشارك فى إعادة عقلنة العالم المعيش، عن طريق إعادة الانتاج المادى للعالم المعيش بواسطة النشاط الغائى، وأيضاً عن طريق إعادة الإنتاج الرمزي له - أى العالم المعيش - بواسطة النشاط التواصلى، باعتبار أن الأساس المادى للعالم هو الشرط الضرورى للبنية الرمزية له، وباعتبار أيضاً أن الفعل الأدائى هو أحد مكونات الفعل التواصلى. هكذا تمتزج خيوط مختلفة - يكشف عنها التواصل اليومي - من عناصر المعرفة الأدائية والعناصر الأخلاقية العملية بالإضافة إلى العنصر اللغوى، تمتزج جميعاً فى إعادة بناء العالم المعيش.

لم يتوقف هابرماس عند الإنتاج المادى للعالم الذى يتحقق عن طريق النشاط الغائى أو الأدائى، لا لعدم أهميته، بل لأنه الجانب الوحيد الذى أثمرته الحدائى الغربية. ولذلك أسهب فى تفاصيل ما اعتبره الجانب المهمل فى المشروع الحدائى، وهو النشاط التواصلى وما يفترضه من معايير وقيم أخلاقية. ويؤكد على ممارسة الفعل التواصلى فى الحياة اليومية التى هى الوسط الذى يتم فيه إعادة الإنتاج الرمزي. إن المشاركين فى التواصل يوجدون فى تراث ثقافى يستخدمونه وفى نفس الوقت يجددونه، ولكى ينسقوا أفعالهم عن طريق اعتراف الذات فيما بينهم بصحة مزاعم الصدق، فإنهم يحرصون على أن يصبحوا أعضاء فى جماعات اجتماعية، كما يعملون فى نفس الوقت على تدعيم هذه الجماعات وتحقيق تكاملها «إن الأفعال التواصلية ليست مجرد عمليات تفسيرية يتم فيها اختيار المعرفة الثقافية التراثية... وإنما هى فى الوقت نفسه عمليات تكامل اجتماعى واضفاء للطابع الاجتماعى على الأشخاص المنتمين لمجتمع معين»^(٤٩) ومن خلال التفاعل مع الأشخاص الأكفاء يستوعب الناشئون فى وعيهم توجهات القيم للجماعة الاجتماعية التى ينتمون إليها ويكتسبون القدرات العامة على الفعل.

كيف يمكن - إذن - عقلنة العالم المعيش؟ إن هذه المهمة كما تصورها

هابرماس تقتضى القيام بثلاث عمليات لا ينفصل بعضها عن بعض من أحل تأسيس مجتمع عقلانى حديث: تتطلب العملية الأولى إعادة التحليل النقدى للمعرفة، وتقتضى الثانية تأسيس قيم ومعايير مجتمعية جديدة، أما الثالثة والأخيرة فهي تهتم بتنشئة ذات انسانية قادرة على تحمل مسؤوليتها، وعلى تأسيس هويتها الذاتية: وإذا نظرنا إلى التفاهم المتبادل نظرة وظيفية وجدنا أن الفعل التواصلى يعمل على نقل وتحديد المعرفة الثقافية التراثية، وإذا نظرنا إليه كفعل تنظيمى أو تنسيقى وجدنا أنه يساعد أو يعمل على التكامل الاجتماعى وإقامة وترسيخ التضامن. وأخيراً فإننا لو نظرنا إليه من وجهة نظر إضفاء الطابع المجتمعى فإن الفعل التواصلى يساعد فى تكوين الهويات الشخصية. وهكذا نجد أن إنتاج البناءات الرمزية للعالم المعيش يتم عن طريق مواصلة المعرفة الصحيحة وترسيخ التضامن الجمعى وإضفاء الطابع الاجتماعى على الذات المسؤولة والفاعلة^(٥٠).

وتمثل هذه العمليات السابقة العناصر البنائية للعالم المعيش - وهى الثقافة والمجتمع والشخص - بحيث يعاد بناؤه - أى العالم المعيش - بالاستخدام الأمثل للمعرفة وباستقرار المجتمع وتحقيق الاندماج بين أفرادهِ وتكوين أفراد أو فاعلين يملكون القدرة على الكلام والفعل وقادرين أيضاً على تحمل مسؤولياتهم وتحقيق ذواتهم وتأكيد هوياتهم - هكذا نرى أن عقلنة العالم المعيش هو أحد المظاهر الإيجابية للحدثة أو المجتمع الحديث التى يجب المحافظة عليها، والتى تتم فيها مراجعة دائمة للتراث الثقافى وكذلك إنتاج قيم ومبادئ أخلاقية وقانونية جديدة فى المجتمع مغايرة للقديمة. ويتكفل النشاط التواصلى المدعم بالحجج والبراهين العقلية بوضع معايير لها أو تبريرها. وفى ظل هذا الإطار الثقافى والمعيارى الجديد ينشأ الفرد الذى يسعى للدفاع عن ذاته وتحمل مسؤولية كلامه وأفعاله، أى الشخص القادر على المناقشة والحوار والقادر على الإجابة بنعم أو لا التى يتمرس عليها خلال التنشئة الاجتماعية بحيث يصبح شخصاً مستقلاً ولكنه مندمج اجتماعياً فى جماعة تربطه بها علاقات اجتماعية ومصالح.

هكذا نجد أن العناصر البنائية المكونة للعالم المعيش (وهى الثقافة والمجتمع والشخصية) تتطابق معها عمليات إعادة الإنتاج (إعادة إنتاج ثقافى - تكامل

اجتماعى - انتماء للجماعة) وكلها تركز على الوجوه المختلفة للفعل التواصلى (التفاهم - التنسيق - الفعل الاجتماعى) وكلها ممتدة الجذور فى العناصر البنائية المكونة لأفعال الكلام (القضايا التقريرية - أفعال القول - الأقوال التعبيرية)^(٥١). هذه التطابقات البنائية تتيح للفعل التواصلى أن يؤدى وظائفه المختلفة وأن يصبح وسيطا دائما لإعادة الإنتاج الرمزى للعالم المعيش، فإذا حيل بين هذه الوظائف وبين التحقق ظهرت الاضطرابات فى عملية إعادة الإنتاج كما نشأت كذلك مظاهر الأزمة مثل فقدان المعنى، واضطراب التوجهات، وغياب المشروعية، وسقوط القيم، والاغتراب، والأمراض النفسية وانهايار التراث.

خاتمة:

كان هذا عرضا سريعا للمفاهيم الأساسية لنظرية الفعل التواصلى عند هابرماس بالقدر الذى سمحت به حدود هذا البحث. وإذا كان يصعب الإحاطة - فى هذا المقام - بالجوانب التفصيلية الدقيقة لهذا المشروع الذى يحتاج إلى دراسة طويلة مستفيضة فإن الأمر الأكثر صعوبة هو محاولة تقييمه، خاصة وأن صاحبه مازال يواصل العطاء، مما يعنى أن هذا المشروع يمكن الاضافة إليه، كما أنه يقبل التعديل أو التغيير، أى أنه بمعنى آخر مشروع ما زال فى طور التطور والاكتمال، كما أقر هابرماس نفسه فى بداية المجلد الأول من مؤلفه أنه لم يقدم نظرية نهائية أو تامة بشكل كامل، مما يعنى أنه قدم فقط إطاراً نظرياً وتوجهات أساسية للانتقال من فلسفة الوعى إلى فلسفة التواصل هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يمكن أن نقول أن نظرية الفعل التواصلى ليست نظرية بعدية، بل هى نظرية اجتماعية تحاول أن تصحح مقاييسها النقدية. يضاف إلى هذا أن هابرماس من أكثر الفلاسفة المعاصرين الذين تثار حولهم الخلافات، لكل هذه الأسباب يصعب تقييم هذا المشروع تقييما نهائيا، كما يصعب أيضا الحكم عليه بآراء قاطعة. ولكن يمكن إجمال بعض وجهات النظر حول هذا المشروع الضخم.

يرى بعض الباحثين أن هابرماس اهتم بالتعليق النقدى على معظم الفلاسفة وعلماء الاجتماع أكثر من اهتمامه بتقديم الأدوات المنهجية والنظرية الخاصة بنظريته عن الفعل التواصلى^(٥٢) وإذا كان هذا النقد صحيحا فى مجمله، إلا أنه

اثبت في نفس الوقت قدره هابرماس الهائلة على عرض وتقديم وتحليل نظريات وأفكار الآخرين. كما أن اهتمامه - أى هابرماس - بالتواصل والنظرية الاجتماعية للحقيقة جعل بعض الباحثين يذهب إلى أن نظريته تحتوي على بعد يوتوبى واضح، إذ أنه - أى هابرماس - بحيل في الغالب إلى مشروع أكثر مما يشير إلى واقع بعينه، ويتحدث عن أخلاق يتطلع أن تصاغ في معايير وعلاقات^(٥٣). وربما كان هذا أيضا صحيحا إلى حد كبير؛ فالشروط التي وضعها هابرماس للحوار، والأخلاقيات التي رأى ضرورة الالتزام بها في النشاط التواصلى، والمعايير التي يجب أن تخضع لها أفعال التواصل، كل هذا أضفى على مشروعه بعدا يوتوبيا من ناحية، وبعدا مثاليا من ناحية أخرى، وإن كان هذا البعد اليوتوبى لم يحصر المشروع في دائرة المستحيل أو عدم قابليته للتحقق، بل إن ملاسته للواقع المعيش تجعله في دائرة الممكن.

وعلى الرغم من اختلاف المفسرين اختلافا كبيرا في آرائهم حول مشروع هابرماس ومدى قدرته على الصمود في وجه الشكوك الكثيرة التي تثار حوله، إلا أن هناك شيئا واحدا على الأقل يتفق عليه المعلقون والشرح، وهو أن هابرماس قد حاول على الدوام أن يجمع بين هذه الاهتمامات الفلسفية المتخصصة وبين التزام حقيقى فعال بتنمية أو تدعيم المناقشة المستنيرة للقضايا الملحة بالنسبة للرأى العام ولعله أن يكون أحد الفلاسفة القليلين الذين يلتزمون بالتمسك بالتراث النقدى فى البحث المبدئى عن الحقيقة، وهو فى هذا كله يقدم مثالا رائدا للفكر المستنير.

وربما ترجع أهمية الدور الذى يقوم به هابرماس فى الفكر الفلسفى المعاصر إلى أنه مازال متمسكا بدور الفلسفة وإعادة توظيفها وضرورة انخراطها فى أى نظرية للمجتمع الحديث. هذا إلى جانب إيمانه بأن مشروع الحداثة لم يكتمل بعد، وتمسكه بإعادة الطاقة النقدية لعقل التنوير فى عصر ارتفعت فيه الأصوات مطالبة بتخلى الفلسفة عن عرشها والعقل عن صولجانه، إلى جانب تيارات أخرى مضادة للتنوير والحداثة، ومن ثم وقف هابرماس مدافعا عن التنوير، وتصدى للظواهر المرضية التى ولدتها الحداثة وما بعد الحداثة، وربما لهذا السبب أيضا يحتاج الفكر العربى إلى دراسة هذا المشروع الفلسفى الكبير بشئ من التفصيل، وإلقاء المزيد من الضوء على جوانبه المختلفة من أجل تأسيس مجتمع يقوم على أسس عقلانية، ويسود بين أعضائه

حوار حر خال من كل أشكال القمع والسيطرة وإذا كان هابرماس يرى أن شروط الحوار الديمقراطي الحر لم تتوافر بعد في المجتمعات الغربية بكل ما تكفله هذه المجتمعات لأفرادها من حريات ويقدر ما تسمح من مراجعات نقدية للتراث العقلي والدينى ولكل جوانب المجتمع والحياة على أوسع نطاق، فما أحوجنا نحن العرب إلى التفكير فى هذه الشروط، وإلى صياغة مشروع للحدائفة يقوم على أسس عقلانية ونقدية وليست غيبية أو خرافية متسلطة.

مصادر البحث

- Towards a Rational Society (including Technology and science as ideology), Boston: Beacon Press, 1971.
- Knowledge and Human Interests, Boston: Beacon Press, 1972,
- Legitimation Crisis, Boston: Beacon Press, 1973.
- Theory and Practice, Boston: Beacon Press 1973.
- Communication and the Evolution of Society, Boston-Beacon Press, 1979.
- Theory of Communicative Action 2 vols/Boston: Beacon Press 1984, 1987. Autonomy and Solidarity (interviews) London-Verso 1986.
- The Philosophical Discourse of Modernity, Cambridge, Mass: MIT Press 1987.
- On the Logic of the Social Sciences, Cambridge, Mass: MIT Press, 1988.
- The New Conservatism, Cambridge, Mass: MIT Press, 1989.
- The Structural Transformation of the Public Sphere. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1989.
- Moral Consciousness and Communicative Action Cambridge. Mass: Mit Press, 1990.
- Postmetaphysical Thinking, Cambridge, Mass: MIT Press 1992.
- Justification and Application/Cambridge, Mass: MIT Press. 1993.

قائمة المراجع

- ١- علاء طاهر: مدرسو فرانكفورت، من هوركهايمر إلى هابرماس. بيروت منشورات مركز الانماء القومي. د.ت. ص ٩١.
- ٢- كريب، إيان: النظرية الاجتماعية، من هارسونز إلى هابرماس. ترجمة د. محمد حسين غلوم ومراجعة د. محمد عصفور الكويت، عالم المعرفة عدد ٢٤٤ أبريل ١٩٩٩. ص ٣٠١.
- ٣- The Oxford Companion to philosophy. E.D. by Ted Honderich. Oxford University Press. 1995. art. Habermas. P. 330.
- ٤- هابرماس، يورجين: القول الفلسفي للحدثة. ترجمة د. فاطمة الجبوشي دمشق، منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٥، ص ٤٥٤.
- ٥- المرجع السابق ص ٤٥٣.
- ٦- Habermas, Jürgen: Autonomy & Solidarity. Interviews with J. Habermas. ed. by peter Dews Verso The Imprint of New Left Books p. 97.
- ٧- Habermas, J: The Theory of Communicative Action Trns. By Thomes McCarthy. Boston, Beacon Press V2. 1987. P. 397.
- ٨- فتحي أبو العينين: هابرماس وتحرير الوعي الاجتماعي. مجلة إبداع، العدد الخامس مايو ١٩٩٨. ص ٥٦.
- ٩- Habermas, J: The Theory of Communicative Action V2. P. 397.
- ١٠- Habermans, J: The Theory of Communicative Action Trns. By Thomes McCarhy. Boston. Beacon Press VI. 1984. P. 172.

- ١١- Ibid. p 172.
- ١٢- Ibid, p. 173 - 174.
- ١٣- هابرماس، يورجين: القول الفلسفي للحدثة. ص ٤٨٢.
- ١٤- Habermas, J: A&S. Interviews. P. 108.
- ١٥- Ibid p. 104.
- ١٦- Habermas, J: The Theory of Communicative Action V2. p. 397.
- ١٧- Habermas, J: Moral Consciousness and Communicative Action in: the Continental philosophy Reader. Ed. By Richard Kearney and Mara. Routledge. London. 1996. p. 251.
- ١٨- Ibid, p. 251.
- ١٩- Haberman, J: The Theory of Communicative' Action. V1. p. 8.
- ٢٠- Habermas, J: A& S Interviews. P. 99.
- ٢١- كريب، إيان: النظرية الاجتماعية ص ٣٨٤.
- ٢٢- عبد الغفار مكاوي: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، تمهيد وتعقيب. الكويت. جامعة الكويت، حوليات كلية الآداب، حولية ١٣ رسالة ٨٨، ١٩٩٣، ص ٩٢.
- ٢٣- فتحي أبو العينين: هابرماس وتحرير الوعي الاجتماعي. ص ٧٣.
- ٢٤- محمد نور الدين أفاية: الحدثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة. نموذج (هابرماس) الدار البيضاء، أفريقيا الشرق. ١٩٩١. ص ١٩٧.
- ٢٥- عبد الغفار مكاوي: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ص ٩٤.
- ٢٦- Habermas, J: A&S. Interviews. P. 98.
- ٢٧- Babermas, J: The Theory of Communicative Action. V1 p. 99.

(*) بول جرايس Paul H Grice (1913-1988)

فيلسوف انجليزى يدور أهم كتبه عن المعنى، خصوصا عن العلاقة بين المعنى الذى يقصده المتكلم والمعنى اللغوى. وقد أدخل بعض المصطلحات التى تستخدم اليوم كثيرا فى فلسفة اللغة مثل «المعنى المتضمن فى المحادثة» أى ما يضمنه المتكلم بشكل يكون مضادا لما يقوله أو لما تنطوى عليه كلماته. ومفهوم آخر هو القصد التأملى وهو مفهوم أساسى فى فكره عن المعنى الذى يقصده المتكلم أو فى «عملية التواصل». لقد ذهب جرايس إلى أن المعنى الذى يقصده المتحدث له الأسبقية على المعنى اللغوى، أى أنه يرد السيمانطيقا أو علم الدلالة إلى سيكولوجية البحث فى التوجهات. وقد ساعدت المفاهيم الجديدة التى قال بها جرايس علماء اللغة كما ساعدت الفلاسفة على وضع الحدود بين علم الدلالة (السيمانطيقا) وعلم التداول (البراغماتيقا) والتميز بين المعنى والاستخدام.

The Oxford Companion to philosophy. p. 330. - ٢٨

٢٩- هابرماس، يورجين: القول الفلسفى للمحادثة. ص ١٢٤.

٣٠- كريب، إيان: النظرية الاجتماعية، ص ٣٥٠ - ٣٥١.

Habermas, J: The Theory of Communicative Action V1. p. - ٣١
XI.

Ibid, p. 85- 86. - ٣٢

٣٣- محمد نور الدين أفاية: المحادثة والتواصل فى الفلسفة النقدية المعاصرة ص ١٩٨.

٣٤- هابرماس يورجين: القول الفلسفى للمحادثة ص ٤٧٨.

٣٥- المرجع السابق، ص ٤٨٠.

Habermas. J: The Theory of Communicative Action V1. p. - ٣٦
15- 16.

Kolakowski, Leszek: Main Currents of Marx. trans. From - ٣٧
the polish by P.S. Falla. Oxford University press 1981. p.
382- 391.

٣٨- هابرماس، يورجين: القول الفلسفي للحدادة. ص ٤٨١.

Habermas, J: The Theory of Communicative Action V1. p. -٣٩
99.

٤٠- محمد نور الدين أفاية: الحدادة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة. ص ١٩٣.

Habermas, J: The Theory of Communicative Action V1. p. -٤١
106.

Ibid, p. x. -٤٢

Ibid, p. 17-18. -٤٣

Habermas, J: The Theory of Communicative Action V2. -٤٤
1987 p. 119.

Ibid, p. 124. -٤٥

Ibid, p. 199. -٤٦

Ibid, p. 139- 140. -٤٧

Ibid, p. 201. -٤٨

Ibid, p. 139. -٤٩

Ibid, p. 137. -٥٠

Habermas, J: The Theory of Communicative Action V1. P. -٥١
xxv.

٥٢- أنظر محمود نور الدين أفاية، مرجع سابق، ص ٢٤٥.

٥٣- أنظر المرجع السابق ص ٢٤٧.

دور الفلسفة فى الثقافة المعاصرة

بحث نقدى فى آراء فيلسوف البراجماتية الجديدة ريتشارد رورتى

مقدمة:

لم يشهد عصر من العصور تنوعا فى الاتجاهات الفكرية كما شهد القرن العشرون. وإذا كنا نستطيع أن نصف القرن السابع عشر بأنه عصر المذاهب الكبرى، وأن القرن الثامن عشر هو عصر التنوير، وأن القرن التاسع عشر هو عصر ازدهار العلوم الطبيعية والفلسفات الوضعية، فلا يمكننا أن نفعل هذا مع القرن العشرين الذى تنوعت فيه الاتجاهات الفكرية إلى حد التضارب والتناقض والبلبلة. ولكن إذا تطلب الأمر أن نطلق مصطلحا ما على هذا القرن فيمكننا أن نقول أنه عصر «النهايات»: نهاية التاريخ (على حد زعم أحد المفكرين وهو فوكوياما)، نهاية اليوتوبيا... الخ. كما يمكننا أن نطلق عليه أسم عصر «السقوط»: سقوط العقل، سقوط الحداثة، سقوط الأيديولوجيا... الخ. ومن ناحية أخرى يمكننا أن نطلق عليه أيضا اسم عصر «الما بعديات»، أى العصر الذى يسوده الشعور بالقلق وعدم القدرة على تحديد تلك الاتجاهات التى تحوم حول تعريفاتها شكوك كثيرة مثل: ما بعد الحداثة، ما بعد الأخلاق، ما بعد الفلسفة... الخ.

ومن بين الفلاسفة الذين زعموا أنهم جاءوا بتصوير جديد لثقافة ما بعد الفلسفة نجد المفكر الأمريكى ريتشارد رورتى Richard Rorty (١٩٣١ -) وهو فيلسوف يهتم بمشكلات العقل وماهية الإنسان، وناقد لمبادئ نظرية المعرفة التقليدية. وقد حصل على درجته العلمية الأولى من جامعة شيكاغو، وعلى الدكتوراه من جامعة ييل، وقام بالتدريس فى جامعة برنستون بين عامى ١٩٦١، ١٩٨٢، وهو نفس العام الذى انتقل فيه إلى جامعة فرجينيا ليشغل منصب استاذ للعلوم الإنسانية، ثم انتقل إلى جامعة كاليفورنيا التى ما يزال يعمل بها. بدأ رورتى حياته الفكرية فيلسوفا تحليليا عاديا إلى أن نشر فى عام ١٩٧٩ كتابه «الفلسفة ومرآة الطبيعة» Philosophy and the Mirror of Nature الذى رفض فيه بشدة فكرة إمكان الحكم على معتقداتنا من وجهة نظر موضوعية ومتعالية، فأثار رأيه هذا اهتماما واسعا

في الدوائر الفلسفية الأمريكية، وأطلق عليه بعض المفكرين لقب «نبي وشاعر البراجماتية الجديدة».

والبراجماتية الجديدة حركة فلسفية حديثة «تعتنق بشكل جذري أشكال التداخل والتفاعل بين السياقات الاجتماعية والعملية المختلفة، وتنفي إمكان قيام تصور كلي شامل عن الحقيقة أو الواقع. وقد ظهرت البراجماتية الجديدة كرد فعل نقدي للفلسفة التقليدية والفلسفة التحليلية. ولما كانت هذه الفلسفة تعتمد أساسا على آراء جون ديوي، وفيتجنشتين وكواين وسيلرز، فإن ريتشارد رورتي في كتابه «الفلسفة ومرآة الطبيعة» قد بدأ طريق العودة إلى الفلسفة البراجماتية»^(١).

إن الفكرة المحورية عند رورتي في خطوطها العريضة هي تكرار للاعتراض الذي وجهه الفلاسفة المثاليون في القرن التاسع عشر إلى نظرية الواقعيين عن الحقيقة، أي نظرية التطابق (وهي النظرية التي تقول بأن الحقيقة هي تطابق ما في العقل مع ما في الواقع والعكس). وليس هناك سبيل - في رأي رورتي - لمعرفة الوقائع التي يفترض أن يتسق معها صدق معتقداتنا إلا من خلال معتقدات أخرى. وقد اعتمد في رفضه لوجود أي أساس وطيد للمعرفة على التراث البراجماتي ثم على بعض الاتجاهات الحديثة التي سارت في الاتجاه نفسه، كما ألح على نقده لفكرة وجود أسس ثابتة يمكن أن تصدر فيها نظرية المعرفة أحكاما على المعتقدات بوجه عام، بل وأنكر أيضا أن يكون أي معتقد أكثر أهمية من أي معتقد آخر. ويخلص رورتي إلى نتيجة - تشكل المضمون العام لتفكيره - مفادها أن الفلسفة عاجزة عن أن تؤسس أو تقيم شيئا. ولذلك شرع في هدم التصور الذي تواضع الفلاسفة - طوال تاريخ الفلسفة - على أن يفهموا به النشاط الفلسفي ودور الفلسفة، واعتمد في هدمه للتصورات التقليدية - التي درج الفلاسفة على الأخذ بها عن تطور الفلسفة وفاعليتها - على فلاسفة ثلاثة هم: هيدجر وفيتجنشتين وديوي، واستلهم أفكارهم وكأنهم مجمع الخالدين الذين عملوا على تقويض المفهوم التقليدي الذي تبناه الفلاسفة التقليديون في نشاطهم الفلسفي.

هل كان نقد رورتي للفلسفة التأسيسية بمثابة دعوة للتخلي عن الفلسفة، أم دعوة - بالإضافة إلى دعوات أخرى سابقة - لتحويل دور الفلسفة في الفكر

المعاصر؟ وإذا كانت الإجابة عن هذا السؤال بنعم، فما هو تصوره لثقافة ما بعد الفلسفة؟ سوف نحاول الإجابة على هذه التساؤلات من خلال محورين أساسيين: الأول هو نقد رورتى للفلسفة التأسيسية. ويتضمن هذا المحور: (١) تقويض المفهوم التقليدى للفلسفة. (٢) نقد النزعة التحليلية. ويدور المحور الثانى حول ثقافة ما بعد الفلسفة، ويتناول: (١) تصور رورتى للدور الجديد للفلسفة فى الفكر المعاصر، وذلك بأن يجعل المنظور التاريخى المتغير للمشكلات الفلسفية بديلا عن المنظور الأبدى لها. (٢) دور اللغة فى الفلسفة المعاصرة. (٣) استبدال معرفة إيداع الذات بالمعرفة التقليدية.

أولا: نقد رورتى للفلسفة التأسيسية:

١ - تقويض المفهوم التقليدى للفلسفة:

على الرغم من أن رورتى بدأ حياته الفلسفية كفيلسوف تحليلي، إلا أنه تحول. منذ أن نشر كتابه «الفلسفة ومرآة الطبيعة» الذى يعتبره بعض المفكرين أهم وأجراً كتاب نشره فيلسوف أمريكي فى العقود الأخيرة: «لم نجد منذ وليم جيمس وجون ديوى مثل هذا النقد المدمر للفلسفة المهنية أو الحرفية professional»^(٢)، تحول منذ نشره هذا الكتاب إلى مهاجم للنزعة التحليلية التى هى التاج الشرعى - فى رأيه - للفلسفة التأسيسية التى انحدرت إلينا من التراث الديكارتي - الكانطى. وركز رورتى هجومه على الفلسفة التحليلية المعاصرة وأصولها التاريخية والجذور التى استمدت منها أفكارها الأساسية، وخاصة نظريات القرن السابع عشر وما عرف عنها من اهتمام بنظرية المعرفة أو الاستمولوجيا. وبين رورتى منذ البداية أن هناك خطأ فى فهمنا للفلسفة بوصفها نظاما معرفيا يتعامل مع مشكلات أساسية ثابتة، تدل على هذا أول عبارة استهل بها كتابه السالف الذكر: «يعتقد الفلاسفة عادة أن نظامهم المعرفى يناقش مشكلات دائمة وأبدية، مشكلات تظهر بمجرد تأملها»^(٣).

يفسر رورتى فى مقدمة كتابه لماذا اختار «الفلسفة ومرآة الطبيعة» عنوانا لمؤلفه بأنه يقدم صورا أكثر مما يقدم قضايا، وي طرح استعارات ولا يطرح عبارات تقريرية من النوع الذى يحدد طابع معتقداتنا الفلسفية. وهو يؤكد على أن الصورة التى تأسر الفلسفة التقليدية وتقيدها بأغلالها هى صورة العقل كمرآة كبيرة تحتوى على

تمثيلات متنوعة بعضها دقيق وبعضها غير دقيق، وهى فى مجموعها قابلة لأن ندرس وتفحص عن طريق المناهج غير التجريبية. ولولا فكرة العقل كمرآة لما وجدت فكرة المعرفة - بوصفها تمثيلات دقيقة - ولولا هذه الفكرة الأخيرة (أى المعرفة) لما كان هناك ثمة معنى لجهود ديكارت وكانظ فى الوصول إلى تمثيلات دقيقة أو واضحة متميزة - بتعبير ديكارت - عن طريق فحص المرآة والعكوف على صقلها. وبدون فكرة العقل كمرآة أيضا ما كان هناك ثمة معنى للمزاعم الحديثة بأن الفلسفة هى «تحليل تصورى» أو «تحليل فينومينولوجى» أو «تفسير للمعانى» أو «اختبار لمنطق لغتنا» أو «بناء تكوينى لنشاط الوعى» وهى المزاعم التى تهكم عليها فيتجنشتين فى بحوله الفلسفية^(٤).

لقد قام فيتجنشتين بتفكيك هذه الصور المرآوية، ولكنه كان يفتقر إلى الوعى التاريخى، ومن هنا تأتى عظمة إسهام هيدجر الذى أعاد النظر فى تاريخ الفلسفة كله ليبين الجذور التاريخية المرآوية للفلسفة ابتداء من أفلاطون حتى أعلام الفلسفة الحديثة. ولكن كلا الفيلسوفين عجز - فى رأى رورتى - عن توضيح مدى سيطرة الصور المرآوية البصرية على العقل الغربى فى إطار منظور اجتماعى. لقد اهتم كلاهما بالأفراد أكثر من اهتمامهما بالمجتمع. وفى الجانب الآخر نجد ديوى يستنبط حججه ضد الصور المرآوية من داخل رؤيته لمجتمع جديد، وعلى الرغم من افتقاده لمنطق فيتجنشتين الدقيق وللنظرة التاريخية الشاملة عند هيدجر، فلم تعد الثقافة فى المجتمع المثالى الجديد الذى رسمه ديوى معرفة موضوعية، بل أصبحت خبرة جمالية. صحيح أن ديوى قد اتهم بالوقوع فى النسبية واللاعقلانية، ولكن هذه الاتهامات لن يكون لها وزن - فى رأى رورتى - إذا اخذنا نقد ديوى وفيتجنشتين وهيدجر مجتمعين للنزعة المرآوية فى الفلسفة التقليدية^(٥).

يبدأ رورتى نقده للنماذج المختلفة لنظرية المعرفة التى أقرتها الفلسفة الحديثة بقوله: «يمكن للفلسفة أن تكون تأسيسية بالنسبة لبقية الثقافة culture، لأن الثقافة هى حشد لمزاعم المعرفة، والفلسفة تحكم على هذه المزاعم. إنها تفعل هذا لأنها تفهم أسس المعرفة وتجد هذه الأسس فى دراسة الإنسان ككائن عارف للعمليات العلمية، أو فى فاعلية التمثل activity of representation التى تجعل المعرفة

ممكنة، فأن تعرف هو أن تتمثل على نحو دقيق ما هو خارج العقل، ومن ثمة فلكي تفهم إمكانية وطبيعة المعرفة معناه أن تفهم الوسيلة التي يكون بها العقل قادرا على تشكيل أو بناء مثل هذه التمثيلات. إن ما تهتم به الفلسفة بشكل أساسي هو أن تكون نظرية عامة التمثيلات. وهناك نظرية تقسم الثقافة إلى مجالات تتمثل الواقع بشكل جيد، وأخرى تتمثله بشكل أقل جودة، وثالثة لا تتمثله على الإطلاق (على الرغم من تظاهرها بأنها تفعل هذا) ^(٦) وهذا المفهوم للفلسفة الذي يبدو أنه حدسي وواضح كل الوضوح، هو في الحقيقة في رأي رورتي مفهوم معقد ومحرف للفلسفة، وهو المفهوم الذي أحال الفلسفة كلها إلى نظرية للمعرفة. ويعود الفضل في هذا المفهوم إلى مؤسسي الفلسفة الحديثة ديكارت ولوك وكانط: «نحن ندين بفكرة نظرية المعرفة القائمة على فهم العمليات العقلية إلى القرن السابع عشر - وخاصة للوك - وندين بفكرة العقل، بوصفه كيانا entity منفصلا تحدث فيه هذه العمليات العقلية، إلى نفس القرن - وخاصة لديكارت -، كما ندين بفكرة الفلسفة بوصفها محكمة للعقل الخالص الذي بإمكانه أن يؤيد أو يدين مزاعم الثقافة إلى القرن الثامن عشر - وخاصة لكانط - لكن هذه الفكرة الكانطية تفترض مسبقا تصديقا عاما لأفكار لوك عن العمليات العقلية وأفكار ديكارت عن الجوهر العقلي» ^(٧).

ويرفض رورتي - شأنه شأن سائر البراجماتيين - فكرة أن تكون هناك طبيعة جوهرية للإنسان، أو أن تكون هناك طبيعة باطنة للأشياء غير معروفة لنا، تمثلت في تاريخ الفلسفة على صورة «الروح» عند أفلاطون، و«الشئ في ذاته» عند كانط، بل ويرى أن ديفيدسون* ساعدنا على أن: «تنحى جانبا فكرة أن كلا من الذات والواقع ينطويان على طبيعة باطنة، طبيعة بعيدة تنتظر أن نعرفها» ^(٨) فإذا سلمنا بما يقوله رورتي بأنه لا توجد طبيعة جوهرية ثابتة للإنسان، فإنه يترتب على هذا أن على كل شخص مهمة إبداع - ذاته، وكما أننا لا نحتاج أن نفتحم الطبيعة ونفهم لغتها الخاصة لكي نفسر الظاهرة الطبيعية، فكذلك نحن في غنى عن البحث عن طبيعة بشرية جوهرية نسعى لاكتشافها لكي نعرف أنفسنا ونعرف الآخرين معرفة صادقة، فلسنا كائنات معدة سلفا، وإنما نسعى لاكتشاف أنفسنا، بل نحن نبدع أنفسنا من

خلال محاولتنا للتكيف مع التجربة، كما تطور خاصيتنا الفردية كما نظهر في التجربة. ولذلك فإن هدف المعرفة عند رورتي هو إيجاد أفضل الطرق للتوافق مع أنفسنا ومع العالم والأشياء، وهو بهذا المعنى يلتزم بالدور الوظيفي للمعرفة في الفلسفة البراجماتية والذي يؤكد لا على الأشياء الموجودة سلفاً أو على نسخ صور منها، بل على إعادة تشكيلها بشكل خلاق وبناء، بما يعنى أن للمعرفة وظيفة عملية أكثر منها ابستمولوجية، وأنها أداة للتغيير والتعديل وسبيل إلى الإبداع لعالم مازال في طور التكوين ولم يتشكل بعد بصورة نهائية، بل أنه عالم مفتوح وفي عملية صيرورة دائمة، كما يؤكد وليم جيمس أحد أقطاب النزعة البراجماتية، وكما يؤكد أيضاً جون ديوى الذى يمثل قطبها الآخر على وظيفة الفلسفة التى لا تتعدى أن تكون خطة للسلوك نحو تغيير العالم الموجود.

ويرفض رورتي أيضاً اختزال الإنسان فى ملكة واحدة أساسية هى ملكة العقل، أو أن تكون هذه الملكة بمثابة محكمة لأفكارنا ورغباتنا واعتقاداتنا وموجه لاختياراتنا، إذ إننا نعرف أنفسنا من خلال ميولنا واتجاهاتنا وإمكاناتنا. ويؤكد رورتي بهذا نزعته البراجماتية التى تتمحور حول إمكانية البشر تنمية نشاطهم ومؤسستهم وإبداع مبادئهم التى تنظم سلوكهم، فالخبرة الإنسانية فى الفلسفة البراجماتية هى المنبع الأساسى لكل معرفة. وبهذا المعنى السابق لا تتم معرفة الذات عند رورتي إلا من خلال إبداع الذات، ولا تكون معرفة العالم الخارجى إلا من خلال محاولتنا العديدة المتكررة للتكيف أو التلاؤم مع الواقع الخارجى. فالمعرفة - كما عند جيمس وديوى وفيتجنشتين - نشاط متجدد وليست مجرد تأمل. إن المفهوم التقليدى للفلسفة لا يساعدنا على التوصل إلى شئ ما حقيقى فى بحثنا عن ماهية الحقيقة، ولا يساعدنا على فعل الخير من خلال بحثنا عن ماهية الخير، لذلك تحاول البراجماتية أن تتجاوز التفرقة - التى انحدرت إلينا من التراث الأفلاطونى - بين الحقيقة truth والظن doxa وهى التفرقة التى تمثلت فى خطين متوازيين بين الفلسفة المثالية والفلسفة الوضعية. كما ترفض البراجماتية أيضاً فكرة أن الحقيقة هى «التطابق مع الواقع» لأن مئات السنين فشلت فى إيجاد معنى لفكرة التطابق. ولذلك فإن الحقيقة أو الفكرة الصادقة هى التى تساعدنا - فى رأى رورتي - على التلاؤم أو التوافق - وليس

التطابق - مع الواقع. وهو في هذا يعبر تعبيراً صادقاً عن المذهب البراجماتي الذي يؤكد على أن «الأفكار هي أساساً خطط ومناهج لإحداث تغييرات معينة في الأشياء الموجودة من قبل. وهذه النظرة تعارض المذهب العقلي وما يقول به من نظرية النسخ copy theory، فالأفكار من حيث هي كذلك تظل عديمة الفعل وعاجزة مادامت تعني أنها تعكس حقيقة كاملة»^(٩) ومن هنا تدور فكرة رورتي الأساسية حول رفضه للأفكار كصورة طبق الأصل من حقيقة ثابتة كما تنعكس صورة شخص في المرآة عنه، فالحقيقة ليست ثابتة وليست نظاماً كاملاً بل هي تغير دائم ومستمر.

هكذا يدين رورتي الأفكار التي انتشرت إلينا من القرنين السابع عشر والثامن عشر. ولعله أراد بنقده هذا أن يعيد بناء الفلسفة الحديثة، وهي البيئة التي ظهرت فيها الفلسفة التحليلية. ويعتمد نقد رورتي على فكرة مفادها أن النموذج الفلسفي الذي ساد في تلك الفترة التاريخية لم يعد يصلح الآن لمعالجة مشكلات فلسفية جديدة. وربما كانت حجته في هذا هي أن التفكير الفلسفي في مطلع العصر الحديث قد جاء بنموذج مخالف تمام الاختلاف للنموذج الفلسفي الذي كان سائداً في التراث المدرسي، مما جعل هذا الأخير ينهار في فترة زمنية ليست بالقصيرة ولكنها أيضاً ليست ممتدة. ويفهم من هذا أن التطور أو التغير التاريخي عادة ما يأتي مصحوباً بنموذج مختلف، كالنموذج الإرشادي المصاحب للمجتمع العلمي عند كونه. ويعني رورتي بهذا أننا نعتقد خطأ أننا نتعامل مع نفس المشكلات الفلسفية الأساسية التي كان يتعامل معها أسلافنا، في حين أنها في واقع الأمر مشكلات مختلفة فرضتها الظروف التاريخية المتغيرة، وربما كان النموذج الجديد يتعامل مع المشكلات الأساسية بشكل أفضل. ولكي نفهم سير الحركة التاريخية لتراث الفلسفة الحديثة، علينا أن نكشف عن مجموعة الاستعارات والمشكلات التي ميزت اللغة وأشكال الحياة ووضعت نماذج التفلسف، أي علينا باختصار أن نتبع تاريخ نشأة وسقوط العقل.

٢) نقد النزعة التحليلية:

يعود رورتي للوراء للبحث في تاريخ الحدوس الفلسفية التي سبقت الفلسفة التحليلية، تلك الحدوس التي نشأت بمجرد التفكير فيها، فكانت مشكلة العقل

والجسم - على سبيل المثال - هي المشكلة الأساسية للفلسفة التي نتجت عن التفرقة الحاسمة بين ما هو عقلي وما هو جسدي. ولكن من أين نشأ هذا الحدس؟ يجيب رورتي: «من وجهة نظري - التي أتفق فيها مع فيتجنشتين - أن الحدس ليس شيئاً أكثر أو أقل من الاعتقاد أو الألفة مع لعبة اللغة التي وجدنا أنفسنا نلعبها»^(١٠). فلو نظرنا إلى مشكلة العقل والجسم في تاريخ الفلسفة، لانتضح لنا كيف اختلفت المشكلة قبل ديكارت وبعده، ولتبين لنا أن ما نعرفه الآن على أنه حدوس أو أفكار واضحة ومتميزة لم تكن معروفة قبل اختراع ديكارت للعقل؛ فمنذ ذلك الحين أصبحت مشكلة الوعي هي المشكلة الأساسية في كل الفلسفات بعد ديكارت. لقد كان تأكيد ديكارت على العقل كجوهر مفكر لا يمكن الشك في وجوده، إيدانا بخلق الثنائية في تاريخ الفلسفة، كما أدى إلى صياغة مشكلة العقل والجسم صياغة ابستمولوجية.

لقد بدت المهمة الأولى في التراث الفلسفي هي حل المشكلات الابستمولوجية، وكان الفلسفة قد تحولت إلى مجرد نظام معرفي. وظهرت محاولات متأخرة لانقاذ الابستمولوجيا مما آلت إليه، تمثلت في إيجاد نظم معرفية جديدة، تحل محل المعرفة التقليدية، كعلم النفس التجريبي وفلسفة العقل، أو تسعى من ناحية أخرى للاستجابة للمشكلات الحقيقية التي حاولت الابستمولوجيا التراثية التعامل معها. وقد وصف رورتي هذه المحاولات بأنها مضللة لأنها لا تخرج - في رأيه - عن إعادة بناء تاريخي للابستمولوجيا، بل إنها تمثل «الصورة الكانطية لاتحاد التصورات أو المفاهيم مع الحدوس الحسية لانتاج المعرفة»^(١١) ويستبدل رورتي ما يسميه السلوك المعرفي أو الابستمولوجي بحدوس وتصورات كانط: «إنني أفسر العقلانية والسلامة المعرفية أو صحة المعرفة، أفسرها بالإحالة إلى ما أدعوه «السلوكية المعرفية»، وهي اتجاه مشترك بين ديوي وفيتجنشتين»^(١٢). بهذا المعنى يصبح بإمكاننا أن نفسر معقولية المعرفة وصحتها من خلال ما يعتبره المجتمع صواباً وخطأ وليس العكس، أي أن اللغة سلوك اجتماعي له قواعده التي تختلف باختلاف اللعبة اللغوية المتعلقة بها كما قال فيتجنشتين في مرحلة تطوره المتأخرة التي اتجه فيها اتجاها سلوكيا في فهم اللغة. ويترتب على ما سبق أن الحق والصحيح لا يقومان على أساس انطولوجي، بل

يتحددان بما هو موجود فى المجتمع: «إن القول بأن الحق والصدق هما مسألتان تتعلقان بالممارسة الاجتماعية يمكن أن يؤدى إلى الحكم علينا بالوقوع فى النسبية التى هى فى ذاتها نوع من رد المدخل السلوكى إما إلى المعرفة أو إلى الأخلاق»^(١٣). ولكن صورة الفلسفة التقليدية من أفلاطون إلى كانط هى التى صورت لنا أن هناك أسسا خالدة يستند إليها الصدق والصواب، وأن المعرفة والأخلاق تقومان على هذه الأسس. وهذا هو الوهم الذى عاش عليه ما يسمى بالفلسفة منذ أفلاطون إلى كانط والاتجاه المثالى كله.

يعتقد رورتى «أن الفلسفة التحليلية بلغت ذروتها عند كواين** وفيتجنشتين - فى مرحلته المتأخرة - وسيلرز*** وديفيدسون، بحيث يمكن القول أنها تجاوزت ذاتها وألفتها. إن هؤلاء المفكرين زعزعوا التفرقة الوضعية بين ما هو دلالى وما هو براجمائى، وبين التحليلى والتأليفى، وبين اللغوى والتجريبي، وبين النظرية والملاحظة... فالنزعة الكلية عند ديفيدسون تبين كيف تبدو اللغة بمجرد أن نتخلص من الافتراض الأساسى للفلسفة، ألا وهو أن الجمل الصادقة تنقسم إلى قسمين، أعلى وأدنى، أى إلى تلك الجمل التى تتطابق مع شئ ما وتلك التى لا تكون صادقة إلا عن طريق المواضعة والاتفاق»^(١٤). وبهذا المعنى يكون الحق والصدق مسألة مرتبطة بمعتقداتنا ومشاعرنا ولغتنا، أى أنهما - الحق والصدق - لا يكونان إلا فى حدود معتقداتنا وفى حدود ما نقبله أو ما نرفضه، وفى حدود تعبيراتنا اللغوية أيضا. أما عن مدخل كواين وسيلرز إلى نظرية المعرفة فيتبين فى قولهما أن الصدق والمعرفة لا يمكن الحكم عليهما إلا من خلال المعايير التى يتخذها الباحثون فى أيامنا. وهذا المدخل ليس معناه - فى رأى رورتى - التقليل من المكانة الرفيعة للمعرفة البشرية أو من أهميتها، وليس معناه القول بأنها مقطوعة الصلة بالعالم كما يتصور البعض. فالواقع أنهما يريدان أن يقولوا أى تبرير - وهو المعيار الذى يبحث فى الفلسفة التقليدية عن أساس عقلى متسق - لا يكون له معنى إلا بالإحالة إلى ما نوافق عليه أو ما نتقبله بالفعل، وأنه ليس هناك من سبيل للخروج من دائرة معتقداتنا أو لغتنا للبحث عن معيار آخر غير التماسك أو الاتساق. ومعنى هذا أنهما - أى كواين وسيلرز - لا يريدان للصدق أو المعرفة أن يكون لهما طابع أبدي، ولا أن

يؤسسنا على أساس الاتساق فقط. وهنا تلعب المعتقدات دورا هاما لدى أصحاب هذا الاتجاه؛ فالتخاذنا معتقدا ما يعنى تمسكنا بصدق هذا المعتقد، أى استعدادنا لأن نسلك وفقا له، بحيث تصبح كلمة العالم مرادفة لمجموع معتقداتنا الموثوق بها والتي تتألف منها خبراتنا، أى أن مجموعة معتقداتنا هي التي تعطينا العالم.

أضف إلى هذا أن نظرة ديفيدسون إلى اللغة تجعلنا نتحاشى تعيين اللغة (بمعنى إضفاء صورة عينية عليها) على طريقة التراث الديكارتى، وخاصة على طريقة التراث المثالى الذى قام على فلسفة كانط، وذلك لأن وجهة نظر ديفيدسون: «لا تجعلنا ننظر إلى اللغة كشيء ثالث بين الذات والموضوع، ولا كوسط نحاول فيه أن نكون صورا للواقع، وإنما نجعلها جزءا لا يتجزأ من سلوك الجنس البشرى. ومن هذا المنطلق، يكون النطق بالجمل أو العبارات هو أحد التصرفات التي يقوم بها البشر لكي يتلاءموا مع بيئتهم. وفي هذا الصدد تعتبر فكرة ديوى عن اللغة كأداة فكرة صحيحة إلى حد بعيد. لكن هذا لا يفترض أن نفصل الاداة أو اللغة عن مستخدميها، بل يجعلنا نتساءل ونبحث فقط عن مدى كفايتها لتحقيق أغراضنا» (١٥).

لقد كان هجوم فيتجنشتين وسيلرز وكواين على التمييزات المختلفة بين فئات الجمل أو أصناف العبارات هو الاسهام الكبير للفلسفة التحليلية، كما كان تأكيدا للاصرار على كلية اللغة أو على الوجود الكلى للغة - وذلك على خلاف النزعة الأفلاطونية -، وهذا الاصرار هو الذى يميز البراجماتية، بل والفلسفة الأوربية الحديثة. ويورد رورتي بعض العبارات من نصوص الفلاسفة كأمثلة على هذا، منها قول هيدجر: «إن الكلام عن اللغة يكاد بالضرورة أن يجعل منها موضوعا، عندئذ تتلاشى حقيقة اللغة»، وعبارة بيرس التي ينص فيها على أن: «الإنسان يصنع الكلمة، والكلمة لا تعنى إلا ما أراد الإنسان أن يقصده بها، وذلك فحسب بالنسبة لإنسان آخر. ولما كان الإنسان لا يستطيع أن يفكر إلا بواسطة كلمات أو من خلال رموز أخرى، فإن هذه الكلمات أو الرموز يمكن أن تستدير إليه وتقول: إنك لا تعنى شيئا لم نعلمك إياه، وذلك فحسب بقدر ما توجه كلمة تعبر عن تفكيرك.. إن الكلمة أو العلامة التي يستخدمها الإنسان هي الإنسان نفسه... وهكذا فإن لغتى هي المجموع الكلى لذاتى، ذلك لأن الإنسان هو الفكر». وربما يلخص نص بيرس هذا مجمل

فلسفته البراجماتية التي تقوم على أن الدلالة العقلية للفظ أو العبارة تكمن في أثرها في السلوك. ثم يورد رورتى نص دريدا الذى يقول فيه: «إن بيرس يتوغل بعيدا في الاتجاه الذى وصفته بأنه تفكيك لشارطية المعنى، وهو الذى يمكنه من حين لآخر أن يضع نهاية مؤكدة للإحالة من علامة إلى علامة». ويستشهد أيضا بنص من سيلرز عن: «أن النزعة الأسمية السيكولوجية - التى يترتب عليها كل وعى بالانواع والتشابهات والوقائع أى باختصار كل وعى بالكيانات المجردة، بل كل وعى بالجزئيات - هى مسألة لغوية». وقول فيتجنشتين: «فى اللغة وحدها يستطيع الإنسان أن يعنى شيئا عن طريق شئ آخر» وقول جادامر أيضا: «أن الخبرة البشرية هى فى جوهرها خبرة لغوية»^(١٦).

وجميع العبارات السابقة - فى رأى رورتى - لا يصح أن نجعلنا نتصور أن هناك شيئا جديدا ومثيرا قد تم اكتشافه عن اللغة بحيث يؤكد أنها أهم مما كان يعتقد من قبل. فهو يرى أن عبارات الفلاسفة السابقين قد اكتفت بإبداء ملاحظات سلبية، وأنهم يقولون أن كل المحاولات التى بذلت لتجاوز اللغة إلى شئ يمكن أن يؤسسها، أو شئ تعبر به عن نفسها أو تأمل فى أن تكون مكافئة له، ويقولون أن كل هذه المحاولات قد باءت بالفشل.

ويؤكد رورتى على أن «شمولية اللغة مسألة تتعلق باللغة التى تتحرك فى فراغات تسبب فيها فشل كل الفروض التى أخذت بنقط بداية طبيعية للتفكير، أى نقط بداية سابقة على الطريقة التى تتكلم بها ثقافة معينة ومستقلة عنها. ومن أمثال هذه الفروض والاقتراحات المرفوضة: الأفكار الواضحة المتميزة عند ديكارت، المعطيات الحسية عند التجريبيين، ومقولات الفهم الخالص عند كانط، وبناءات الوعى السابقة للغة وما أشبه ذلك»^(١٧). فالفلسفة التحليلية - إذن - تمثل تحولا لغويا من جهة أنها ساعدت على طرح أسئلة كانطية بدون أن تتكلم بلغة كانط عن التجربة ولا عن الوعى، أى أن فلسفة التحليل اللغوى قد استطاعت أن تتجاوز الكانطية وتبنى توجهها طبيعيا وسلوكيا فى اللغة. وهذا الاتجاه أو التوجه قد أدى بها إلى نفس النتيجة التى انتهى إليها رد الفعل الذى تمثل فى فلسفة نيتشه وهيدجر. وهكذا تنتهى الفلسفة إلى نفس النتيجة التى انتهى إليها تراث نيتشه وهيدجر ودريدا الذى يبدأ بنقد النزعة

الأفلاطونية وينتهي بنقد الفلسفة ذاتها. بمعنى آخر، إن حصيلة الفلسفة التحليلية التي تخطت النزعة الوضعية المنطقية تشبه الحصيلة التي انتهى إليها تراث نيتشه وهيدجر ودريدا، مما يعنى أن كلا الترائين (التحليلي والأوربي) يوجدان الآن في مرحلة الشك في وضعهما، وكلاهما يعيش حائرا بين ماض مرفوض ومستقبل غامض لفكر ما بعد الفلسفة.

هكذا يكون رورتى قد وضعنا في مأزق شديد بعد أن رسم صورة قاتمة للفلسفة في نهايات القرن العشرين؛ فبعد أن بخش المشكلات الفلسفية قدرها، أصبح هناك نوع من الفراغ في المشهد الثقافى الذى اختفت منه الفلسفة كنظام معرفى وانطفأت ونحبت شعلتها بالطريقة التي خبا بها اللاهوت. وإذا كان هذا هو تصور رورتى لوضع الفلسفة في الثقافة، فما هو تصوره لثقافة ما بعد الفلسفة؟ هل ينتج عن هذا ثقافة لا عقلانية بعد أن فقدت الفلسفة زعمها التقليدى بأنها علمية؟ هل ستحول الفلسفة إلى مجرد تاريخ يقوم المشتغلون بالفلسفة بتدريسه في قاعات الدرس في أعداد قليلة من أقسام الفلسفة؟ أم ستتحول الفلسفة إلى نوع من فلسفة اللغة، خاصة وأن البراجماتية التي ينتمى إليها رورتى تؤمن بأن المشكلات الفلسفية نشأت في الأساس من فكرة كلية وجود اللغة التي أدت إلى عدم قدرتنا على معرفة أن هذه المشكلات الفلسفية نشأت على وجه التحديد من أن اللغة غير ملائمة للوقائع؟ وإذا كان هذا صحيحا فهل قامت البراجماتية على سوء فهم للعلاقة بين اللغة والعالم؟

ثقافة ما بعد الفلسفة:

(١) دور الفلسفة في الفكر المعاصر:

أراد رورتى من نقده للفلسفة التقليدية أن يتخلص من الحصار الديكارتي الذي طوق تاريخ الفلسفة والذي يتلخص في عبارة إما/ أو التي عبرت عن الثنائية التي اتسم بها العصر الديكارتي والعصور التالية له، ووضعت الانسان أمام خيارين لا بديل لهما؛ إما أن يسلم بوجود أسس ثابتة أو أن يواجه بالفوضى العقلية. لذلك كان هدف رورتى من نقده للتراث الفلسفى هو أن يحرره من هذه الثنائية، بحيث نحتاج - لكى نفهم الأمور التي أراد لنا ديكارت أن نفهمها - نحتاج أن «نتحول إلى الخارج بدلا من الداخل، وأن نتجه إلى السياق الاجتماعى للتبرير (justification)

العقلي أكثر مما نتجه إلى تمثيلات داخلية وتشجع على اتخاذ هذا الموقف تطورات فلسفية ظهرت في العقود الحديثة للقرن العشرين، ومن أهمها المحاولات التي ظهرت عند فيتجنشتين في بحوثه المنطقية وعند كون في بنية الثورات العلمية^(١٨) فإذا ما أخذنا في الاعتبار رأى هذا الأخير - أعني توماس كون - في أن كل ثورة علمية لابد أن يصاحبها نموذج ارشادي مغاير للمعرفة العلمية السابقة على هذه الثورة، فإنه يترتب على هذا - وطبقا لما يعنيه رورتى - أنه ليس هناك نظام معرفى تأسيسى واحد تتمركز حوله الثقافة في أى مجتمع وبهيمن على كل تجلياتها، لا الفلسفة ولا التاريخ ولا العلم ولا أى نظام آخر، فليس هناك جزء من الثقافة أكثر تميزا من الأجزاء الأخرى، بما يعنى أن كل فترة زمنية لها نموذج ارشادي مخالف للفترة السابقة عليها، وأنه ليست هناك أسس أبدية وثابتة تفرضها الفلسفة على الثقافة. وهذا النموذج الارشادي المتغير يفرضه السياق الاجتماعى والاعتقادات والممارسات الاجتماعية واللغوية في كل فترة تاريخية.

قد يفهم مما سبق أنه من الممكن أن تتشكل الثقافة في أى مجتمع معاصر بدون فلسفة. وإذا كان يصعب علينا أن نتخيل المشهد الثقافى بدون فلسفة، فإنه من الصعب أيضا أن نتخيل ما يمكن أن تكون عليه الفلسفة بدون الاستمولوجيا التي وجه رورتى لها سهام النقد، كما يصعب أيضا أن نصف نشاطا ما بأنه فلسفى ما لم يتضمن طريقة أو منهجا للمعرفة. إذن فما هو تصور رورتى للدور الذى يمكن أن تلعبه الفلسفة في الثقافة المعاصرة؟

ربما كانت نقطة البداية عنده هي التخلي عن الفكرة الأساسية في الفلسفة التقليدية، وهي أن للإنسان جوهرًا تنعكس على مرآته بدقة كل معرفتنا عن العالم الخارجى: «علينا أن نخلص خطابنا تماما من كل الاستعارات البصرية، وبخاصة الاستعارات التي تعكس شيئا داخليا أو خارجيا»^(١٩). ولكن التخلي عن فكرة المرآة يؤدي إلى التخلي عن الفلسفة بوصفها نظاما معرفيا، مما يترتب عليه التخلي أيضا عن فكرة الفلسفة المتمركزة حول الاستمولوجيا، ولذلك تكون «السلوكية المعرفية» التي يقول بها رورتى ضد فكرة «الكيانات العقلية» أو العمليات السيكلولوجية، وضد الصورة التي تؤكد أن للإنسان ملكات أسمى، وهي الصورة التي اشترك في تكوينها

كل من ديكارت ولوك. ولكن آثار هذه الصورة تم محوها في رأى رورتى من قبل عدد من الفلاسفة مثل ديوى واريل وأوستن وفيتجنشتين وسيلرز وكواين. ومن ثم تكون «السلوكية المعرفية» هى رد الفعل على نظرية المعرفة التى حصرت نفسها فى إطار أسس ثابتة وتمثيلات عقلية (فلكى نكون عقلانيين وابستمولوجيين لابد أن نبحث عن أسس مشتركة ومتفق عليها بيننا وبين الكائنات البشرية الأخرى) ويفترض رورتى أن سيلرز وكواين على وجه التحديد «جعلانا نملك نوعا جديدا وأفضل من الابستمولوجيا السلوكية، ولكن بعد التخلي عن الابستمولوجيا التأسيسية بدا هناك نوع من الفراغ بحاجة إلى أن يملأ»^(٢٠).

كان من الطبيعى أن تظهر بعض العلوم البديلة التى تحاول ملء هذا الفراغ. وقد كانت الهرمنيوطيقا أحد هذه العلوم. ويوضح رورتى أنها - أى الهرمنيوطيقا - : «ليست أسما لنظام معرفى، ولا هى منهج يحقق نوعا من النتائج التى فشلت الابستمولوجيا فى تحقيقها، ولا هى برنامج للبحث، ولكنها على العكس من ذلك تعبير عن الأمل الذى خلفه الفضاء الثقافى ولا تملأه الابستمولوجيا»^(٢١) وهذا هو الذى أكدّه جادامر أيضا فى كتابه «الحقيقة والمنهج» حيث قال أنها - أى الهرمنيوطيقا - : «ليست منهجية للعلوم الإنسانية، بل محاولة لفهم ما هى العلوم الإنسانية على حقيقتها وما وراء وعيها الذاتى بشكل منهجى، وماذا يربط هذه العلوم بتجربتنا فى العالم»^(٢٢) وإذا كان تاريخ الفلسفة قد تشكل من خلال البحث عن القياسية أو المعيارية، وهى التى تبلورت فى الفلسفة الحديثة وميزت الابستمولوجيا، فإن رورتى يرفضه لهذا التراث ولكل ما هو قياسى لا يفهم الهرمنيوطيقا بوصفها منهجا جديدا أو نظاما معرفيا أو وسيلة جديدة لتحقيق القياسية.

يعيب رورتى على الفلاسفة التقليديين هروبهم من التاريخ، بمعنى أنه يعيب عليهم تناولهم للمشكلات الفلسفية من منظور غير تاريخى، ويأخذ عليهم رؤيتهم للعالم «من منظور الأبدية» على حد تعبير اسبينوزا، وينظر للمشكلات الفلسفية من منظور زمانى تاريخى متغير. إنه لا يريد إيجاد بديل للنظم المعرفية الابستمولوجية - على الرغم من أنه لا ينكر الدور الهام الذى قامت به الابستمولوجيا فى التقدم العلمى وفى المشهد الثقافى فى الفلسفة الأوروبية - بل يريد تحويلا أو تغييرا فى اتجاه

الفلسفة ذاتها فى الفكر المعاصر. إن ما «يريد رورتى أن يقوله لنا هو أن تاريخ الفلسفة، مثله مثل كل ثقافة، هو سلسلة من المصادفات أو العرضيات، هو تاريخ نشأة وزوال ألعاب اللغة المختلفة وأشكال الحياة»^(٢٣) كما أن فهمه للفلسفة يسقط الفكرة الأساسية التى تزعم أن الفلاسفة هم الصفوة العارفة بأشياء لا يعرفها غيرهم من البشر، أى أنه يسقط زعم الفلاسفة بأنهم ملاك الحقيقة.

والواقع أن رورتى يقسم الفلاسفة إلى قسمين: فلاسفة نسقيين، وهم الذين يزخر بهم تاريخ الفلسفة، وفلاسفة يطلق عليهم اسم فلاسفة الهداية. وهو يفضل استخدام هذه الكلمة عن كلمة التربية education التى يجدها شديدة التسطح، وعن كلمة Bildung (التي تعنى التشقيف أو التكوين) التى تبدو شديدة الغرابة؛ «سوف استخدم كلمة edification (الهداية أو الارشاد) لكى تعبر عن مشروع إيجاد طرق أفضل وأكثر جدة وأكثر تشويقاً وأكثر نفعا فى الكلام speaking. إن محاولة الارشاد لانفسنا وللآخرين ربما تساعدنا بالمعنى الهرمنيوطيقى أو التأويلى على إقامة روابط بين ثقافتنا وثقافة أخرى غريبة، أو بينها وبين مرحلة تاريخية معينة، أو فى محاولة إقامة صلة بين نظامنا نحن (فى القول والتفكير) وبين نظام آخر يبدو أنه يترسم أهدافاً أو غايات بعيدة بلغة غير مألوفة»^(٢٤) أعود فأقول أن هؤلاء الفلاسفة الهداة أخذوا على عاتقهم الشك فى الفلسفة القائمة على القواعد القياسية، ومن هؤلاء الفلاسفة ديوى وفيتجنشتين وهيدجر الذين يعتبرهم رورتى من أعظم فلاسفة القرن العشرين: «فى عصرنا ثلاثة من كبار المفكرين الهداة edifying هم ديوى وفيتجنشتين وهيدجر، لقد بذلوا أقصى جهدهم لكى يجعلوا من الصعب علينا أن نعتبر فكرهم تعبيراً عن المشكلات الفلسفية التقليدية، وأن نتصور خطأ أنهم يقيمون اقتراحات بنائية للفلسفة»^(٢٥).

ومحاولة الهداية أو الارشاد لانفسنا يمكن أيضاً أن تقوم على فعل لغوى يبدع أهدافاً جديدة وكلمات جديدة وأنظمة جديدة مخالفة لما هو متبع فى المنهج التأويلى، أى محاولة تفسير كل ما يحيط بنا وما هو مألوف لنا من خلال المصطلحات غير المألوفة لابتكاراتنا أو إبداعاتنا الجديدة. وفى الحالتين (أى فى حالة الموافقة أو المخالفة مع المنهج التأويلى) تقوم هذه العملية بالهداية أو الارشاد بغير أن تكون انشائية، على

الأقل إذا كان المقصود بما هو انشائي أو بنائي هو ذلك النوع من التعاون لانهاج برامج بحثية على نحو ما يتم فى الخطاب العادى أو الكلام العادى. ذلك لأن الخطاب الارشادى يفترض فيه أن يكون غير مألوف وأن يأخذنا بعيدا عن ذواتنا القديمة بفضل ما فيه من غرابة شديدة، وأن يساعدنا على ان نصبح كائنات جديدة. فإذا كان الفلاسفة النسقيون العظام - شأنهم شأن العلماء العظام - يبنون نظمهم من أجل الأبدية، فإن الفلاسفة الهداة يقومون بالهدم أو يمارسون عمليات الهدم لصالح جيلهم الحاضر، وهم يفزعون من تصور أن لغتهم يمكن أن تصبح مؤسسية أو أن كتاباتهم يمكن أن تقاس على الكتابات التراثية: «إن الفلاسفة النسقيين العظام هم فلاسفة انشائيون ويقدمون حججا وبراهين، أما الفلاسفة الهداة العظام فهم فلاسفة رد فعل ويقدمون ألوانا من السخرية والتهكم ومن الحكم الموجزة، وهم يعلمون أن أعمالهم ليست أبدية، وأنها قد تنتهى بانتهاء العصر الذى كانوا يقاومونه. أنهم يريدون وكأنهم يتعمدون أن يكونوا فرعيين أو هامشين ومختلفين عن الفلاسفة النسقيين العظام الذين يبنون للأبدية. انهم - أى الفلاسفة الهداة - يهدمون من أجل جيلهم الذى يعيشون فيه ولا يهدفون كما يفعل الفلاسفة النسقيون أن يضعوا فلسفاتهم على طريق العلم المأمون. انهم يريدون أن يفتحوا كل السبل أمام الاحساس بالدهشة الذى يستطيع الشعراء فى بعض الاحيان أن يحدثوه. وهى الدهشة أو العجب من أن هناك شيئا جديدا تحت الشمس، شئ ليس مجرد تمثيل دقيق لما كان موجودا من قبل، شئ لا يمكن تفسيره ولا يكاد يوصف وصفا دقيقا» (٢٦).

لم يقرر الفلاسفة الهداة الذين بمجدهم رورنى حقائق نهائية، ولم يسيروا فى الفلسفة على طريق العلم الموضوعى المأمون. قد يفهم من هذا أن رورنى ضد الحقيقة الموضوعية، وربما يكون هذا صحيحا إلى حد كبير، ولكن لابد من توضيح أنه - شأنه شأن بعض الفلاسفة الوجوديين - ليس ضد الحقيقة الموضوعية كما هى فى العلوم الطبيعية وفى التاريخ، ولكنه يقر بأنها طريقة واحدة من بين طرق أخرى عديدة يمكن أن توصلنا إلى وصف أنفسنا، وإن كان من الممكن أن نخدعنا ونحول دون اتمام عملية الهداية أو الارشاد. وتعود أهمية الرأى الذى يقر بأننا لا نمتلك

ماهية ثابتة إلى أنه «يسمح لنا بأن ننظر إلى أوصافنا لانفسنا كما نجدها في واحد من العلوم الطبيعية أو فيها مجتمعه، كما يسمح لنا بأن نعتبر هذه الأوصاف متكافئة مع الأوصاف البديلة المتعددة التي يقدمها الشعراء والروائيون وعلماء النفس التحليلي والنحاتون وعلماء الانثروبولوجيا والمتصوفة. والخلاصة أن هذه الأوصاف أو التمثيلات لا يصح أن نعتبرها تمثيلات تفوق غيرها بحجة أن العلوم يتم الإجماع فيها أكثر مما يتم في الفنون والآداب، فالواقع أنها مجرد أوصاف ضمن رصيد كبير من الأوصاف الذاتية الممكنة»^(٢٧).

بهذا المعنى السابق يجب أن ننظر إلى الفلسفة الارشادية باعتبارها حبا للحكمة ودعوة للحوار أو «محاولة للحيلولة دون تحول الحوار إلى بحث. إن الفلاسفة الهداة لا يمكنهم أن ينهوا الفلسفة، ولكنهم يساعدون على منعها من أن تسير على طريق العلم الموضوعي والنهائي»^(٢٨) بهذا المعنى يدخل الفلاسفة الهداة في محادثة، وينظرون للفلسفة على أنها حكمة عملية ضرورية للمشاركة في الحوار ولا يقرون حقائق نهائية ثابتة. وهذا هو ما يعنيه رورتي على وجه التحديد، فإذا نظرنا إلى عملية المعرفة لا باعتبارها تحصيلاً لماهية يمكن أن يصفها العلماء أو الفلاسفة، «فإننا نكون قد وضعنا انفسنا بذلك على طريق النظر إلى الحوار أو المحادثة باعتبارها السياق النهائي الذي يمكن أن تفهم المعرفة من خلاله. ومن ثم يتحول اهتمامنا من التركيز على العلاقة بين البشر والموضوعات التي يبحثونها إلى التركيز على العلاقة القائمة بين المعايير المختلفة للتبرير، ومن ثم إلى التغيرات الفعلية التي تعترى هذه المعايير التي تصنع التاريخ العقلي»^(٢٩).

«ومع ذلك فإن التقابل بين الرغبة في الهداية (التي هي هدف فلاسفة رورتي المفضلين) والرغبة في الحقيقة (التي هي هدف الفلاسفة النسقيين) لا يعد في رأي رورتي - وهو الرأي الذي يتفق فيه مع جادامر - تعبيراً عن توتر يحتاج إلى حل أو توفيق. وإذا كان هناك ثمة صراع بين الضدين فهو صراع بين النظرة الأفلاطونية - الأرسطية التي ترى الطريق الوحيد للهداية (إلى الحقيقة) هو أن نعرف ما يوجد في الخارج، أي نعكس الوقائع بدقة ونحقق ماهيتنا عن طريق معرفة الماهيات، وبين وجهة النظر التي ترى أن البحث عن الحقيقة هو أحد الطرق الكثيرة التي يمكن أن

توجيهنا وترشدنا. ويرى رورتي أن جادامر كان محقا عندما أشاد بنجاح هيدجر في استخلاص طريقة في البحث عن المعرفة الموضوعية (التي بدأها الأغريق واستخدموا فيها الرياضيات كنموذج) باعتباره مشروعاً بشرياً من بين مشاريع أخرى كثيرة.

هكذا يفترض رورتي - كسائر البراجماتيين - أنه لا يجب السؤال عن طبيعة الحقيقة أو الخير أو الدخول في مثل هذه الموضوعات الغامضة. إنه يريد تغيير موضوع الفلسفة، وبمعنى أكثر دقة يريد أن تفتح الفلسفة على ميادين ونظم أخرى غير فلسفية. ولكن ليس معنى هذا أنه يطالب الفلاسفة بأن يتخلوا عن صرامة التفكير أو دقته، بل أن اتساع دائرة الفلسفة بالتفاعل مع الأنظمة والميادين الأخرى ومع علوم أخرى مختلفة، سيجعلها تؤسس علاقة حميمة بين الفكر والحياة وخلق نوع من التوازن بينهما يساعد على إيجاد أفضل الطرق للتعامل مع التجربة، بحيث يكون للنشاط العقلي نتائج عملية متصلة بالسلوك. من هنا كان هجومه (أي رورتي) على البعد الاستمولوجي للتفكير الفلسفي الذي تجاهل الأبعاد الأخرى لمظاهر التجربة الإنسانية. وعندما تتخلي الفلسفة عن انشغالها التقليدي بالبحث عن الحقيقة وتهتم بمفرداتها البالية القديمة التي لم تعد تخدم الحاضر، عندئذ سيبرز الدور الجديد للفلسفة الذي يتلخص في اختراع نظريات ومفردات جديدة، وهو دور ليس مقصوراً على الفلاسفة وحدهم، بل من الممكن أن يشارك فيه باحثون من ميادين ونظم أخرى. والسؤال الآن: ما هي سمات الدور الجديد للفلسفة كما يتصوره رورتي؟ وما هي علاقة هذا الدور الجديد بالواقع؟

٢) دور اللغة في الفلسفة المعاصرة:

يربط رورتي بين الدور الجديد للفلسفة في الفكر المعاصر وبين اللغة، وهو في رأيه هذا يسير الاتجاه إلى فلسفة اللغة الذي ساد جل الفلسفات المعاصرة، والذي لا يرى أهمية ولا قيمة لأي موضوع فلسفي سوى فلسفة اللغة بما تتضمنه من البحث في مشكلات لغوية ونحوية تهتم علماء اللغة، ومشكلات فلسفية تهتم بوضع نظريات في المعنى. ويؤكد رورتي أن التحرر من أسر الفلسفة التراثية يساعدنا إلى حد كبير على إدراك دور الفلسفة في التعامل اللغوي أو التخاطب مع الجنس البشري؛ فالتغير التاريخي يأتي بواقع جديد يصاحبه معرفة جديدة بمفردات جديدة. ولا يتم هذا على

مستوى الظروف التاريخية والاجتماعية للمجتمع البشرى فحسب، بل على مستوى المجتمع العلمى أيضا؛ فالاكتشافات العلمية الجديدة لا يتم شرحها بمفردات نظريات سابقة، بل تستحدث مفردات جديدة كتلك المفردات التى فرضتها النظريات العلمية الحديثة - مثل الذرة، الجزيء.. الخ- لأن الحقائق الجديدة ولدت أوصافا ونظريات جديدة. من هنا تأتى أهمية اللغة المصاحبة لنمو المعرفة، مما يترتب عليه أن التغيرات الجديدة يصحبها تغير لغوى، بل أن هذه التغيرات هى التى توسع آفاق المعرفة. ومن هنا فإن اللغة تؤدي دورا هاما فى ثقافة ما بعد الفلسفة.

والواقع إن ما يسمى بالتحول اللغوى فى الفلسفة جاء على أيدى العديد من الفلاسفة. فقد ظهرت بوادره الأولى عند بيرس فى نظريته عن العلامات، ثم كان فيتجنشتين هو نقطة التحول والمنعطف الجديد فى الفلسفة المعاصرة عندما رد الفكر إلى اللغة ورد العالم الخارجى إلى وقائع، وسار فى اتجاه التحول اللغوى الذى تابعه بعد ذلك رايل وأوستن. وقد كان لفيتجنشتين - فى فلسفته المتأخرة - تأثير كبير على الفكرة الأساسية عند رورتي التى تدور حول ربط الفكر بالحياة أو الواقع عن طريق اللغة؛ فهذه الأخيرة - أى اللغة - تساعدنا على التلائم أو التوافق مع العالم عن طريق الاستخدام الناجح لها. وهذا هو الدور الجديد الذى على الفلسفة أن تضطلع به فى الفكر المعاصر. كما كان الاتجاه السلوكى فى فهم فيتجنشتين للغة ووظيفتها الذى تبينه هذه العبارة: «إننا فى الواقع نفعل أشياء كثيرة بالجميل التى نقلها»^(٣٠) أقول كان لهذا الاتجاه السلوكى أثره على رورتي عندما أكد على المكانة التى تحتلها اللغة فى الفكر المعاصر وكيف تتحول إلى ما يمكن أن نسميه بالسلوكية اللغوية. لقد كان فيتجنشتين هو أحد الفلاسفة الذين ساعدوا رورتي على السير فى هذا الاتجاه؛ فتقرير فيتجنشتين عن كيفية حصولنا على الكلمات الدالة على الألوان تشير إلى طريقة أخرى فى وصف علاقتنا بالواقع. إنه يرى أن معرفتنا بالألوان تتجلى فى السلوك الذى نقوم به تجاه الألوان، وجزء من هذا السلوك لغوى، أى أنه يقوم على تحديد الألوان وتصنيفها والقدرة على التقاط الأشكال الملونة والإشارة إليها بشكل صحيح. ورؤيتنا للألوان بشكل واقعى تتجلى فى الأداء الناجح للأنشطة مصحوبة بالكلمات الملائمة. وهذا هو السبب الذى جعل فيتجنشتين يقول بصورة

حادة إن الإجابة الصحيحة على السؤال كيف تعرف أن هذا اللون أحمر؟ هي أنني تعلمت اللغة الإنجليزية^(٣١). والمغزى من هذه العبارة السابقة هو أن اللغة هي المرجع والمدخل الذى نثق به للولوج إلى الواقع، وعندما نقول أن الواقع هو ذلك الذى نعتمد عليه أو نثق به، فإننا بهذا القول نعترف بأننا نؤدى الوظيفة اللغوية بشكل صحيح؛ فكينونة العالم الواقعى أو واقعية العالم تتكشف من خلال الاستخدام الناجح للغة.

ويؤكد رورتى وجه نظره فيتجشثن التى يقرر فيها أننا لا نستطيع أبدا أن نهرب من مناهة اللغة فيقول: «أن العالم هناك فى الخارج، أما أوصافنا للعالم فليست كذلك - لأن العالم لا يتكلم، ولكننا نفعل ذلك»^(٣٢) يفهم من هذه العبارة أن أوصاف العالم ليست سوى سلوك لغوى نقوم نحن به. وربما كان هدف رورتى من هذه العبارة هو معارضته لكل محاولة للربط بين أى تعبير لغوى أو أية فكرة وبين شئ آخر غير لغوى فى إطار نظرية الصدق أو التطابق المزعومة. فنحن لا نستطيع - فى رأيه - أن نتبين ما تخيل إليه عبارة أو فكرة أو مفهوم إلا من خلال تعبير لغوى آخر، وليس ثمة سبيل آخر يجعل الفكر يتلمس الواقع؛ «إن القول بأن الحقيقة أو الصدق ليست فى الخارج هو القول ببساطة أنه حيث لا توجد عبارات لغوية فلا توجد حقيقة، وأن العبارات هى عناصر مكونة للغة البشرية، وأن اللغات البشرية هى إبداعات بشرية»^(٣٣) إن العبارات الصادقة ليست مجرد إحالات إلى شئ وراءها، وإنما هى تعرض علينا الواقع الذى يتكون منه نسيج تجربتنا، فهى لا تعطينا شكل أو صورة الواقع، وإنما تمدنا كذلك بجوهر هذا الواقع. بهذا المعنى تربط اللغة بين التجربة البشرية والواقع. وبمعنى أكثر وضوحا إن علاقة اللغة بالواقع تعبر فى الحقيقة عن معتقداتنا وآمالنا ورغباتنا وخبراتنا فى هذا الواقع.

إن اللغة - كما يقر بهذا فيتجشثن وأوستن - ليست مجرد لغة فقط، لأن الممارسات اللغوية هى ظواهر جوهرية فى حياتنا تمدنا بمعتقدات صادقة نوجه سلوكنا وفقا لها. فمن المعروف أن الاعتقاد - إذا ما استبعدنا المدلول الدينى لهذه الكلمة - هو اقتناع الإنسان بفكرة أو معتقد أو قضية ما لأسباب يراها المعتقد بهذه الفكرة مبررة ومقبولة لديه حتى لو لم تكن كذلك بالنسبة للآخرين، ويدفعه هذا

الاعتقاد إلى السلوك وفقا له. بمعنى آخر إن إيماننا بصدق معتقداتنا يحرك سلوكنا ويعطى لحياتنا معنى، وبذلك تصبح المعرفة جزء من العملية السلوكية وليست مسألة ميتافيزيقية. والاعتقاد في صدق القضايا اللغوية يقوم إلى حد كبير على الاتفاق الجمعى على معانى الكلمات. فالكلمة الدالة على لون من الألوان أو عضو من أعضاء الجسد، لا تفهم إلا في ضوء اتفاق مجتمع لغوى ما على معنى محدد لها، وترتيب حياته وسلوكه وفقا لذلك. معنى هذا أن اللغة أيضا - مثلها مثل كل الإبداعات البشرية - هى نتاج الزمن والتغير، لم تظهر اللغة لتتلاءم مع بناءات سابقة الوجود، بل يمكننا أن نقول: «أن اللغات أيضا عرضية contingent بمعنى أن العلاقة التى تربط بين الأصوات والعلامات التى يصنعها مستخدمو اللغة وما يصاحب هذه الاستخدامات - هى مخترعة وغير طبيعية non-natural، أى أن الصوت المستخدم لكى يشير إلى الماء - على سبيل المثال - هو صوت اعتباطى arbitrary، وهذا الصوت وليس صوتا آخر قد تم تداوله فى هذا المجتمع. وربما يكون هذا الصوت مختلفا فى مجتمع لغوى آخر، وهو فى حقيقة الأمر مختلف، حتى على الرغم من أنه يشير إلى نفس الجسم وهو الماء» (٣٤).

أصبحت المعرفة عند رورتى - مثله فى ذلك مثل سائر البراجماتيين الذين يعد امتداد لهم - خبرة حيوية نافعة نعرفنا بأنفسنا والواقع من حولنا. ولذلك فهو لا يفهم العالم بوصفه مجموعة من المعانى التى لها وجود مسبق والتى تكتشف من خلال الفكر، لأنه يريد أن يفسح المجال للاكتشافات والمعارف الجديدة والمساهمات الخلاقة من خلال الاستعارات والنظريات الجديدة. فنحن لا نجد العالم سلسلة من الظواهر التى نعبر عنها باللغة، وإنما نحن الذين نصنع العالم من خلال اللغة؛ وما تمسك به اللغة ليس شيئا وهميا، لأن الاستخدام اللغوى الناجح يقاس بإضفاء الواقعية الموضوعية على خبراتنا. وبهذا المعنى تكون الظواهر التى تتلاءم معها والتى تنعكس فى سلوكنا قد أحسن صنعها أو إبداعها عندما نجد طريقنا فى العالم ونفهم كل ما يحيط بنا. بذلك يفهم رورتى اللغة فهما براجماتيا وسلوكيا مجاريا فى ذلك ديوى وفيتجنشتين، حيث أصبحت اللغة عندهما صورة من الحياة يطورها الإنسان وفق أغراضه ونشاطه الحيوى. وتكشف اللغة أيضا - كما نرى عند فيتجنشتين - عن

نشكيلات لغوية لألعاب متنوعة تستخدم فيها الكلمات والجمل استخدامات تفرص عليها معانيها بحيث يتغير هذا المعنى إذا ما اختلفت اللعبة التي ترد فيها: «هناك عدد لا يحصى من الأنواع المختلفة لاستخدام ما نسميه «بالرموز» أو «الكلمات» أو «الجمل». وهذه الكثرة المتنوعة ليست ثابتة بحيث نعرفها مرة واحدة وإلى الأبد، بل يمكننا القول بأن هناك أنماطا جديدة للغة، وألعابا - لغوية جديدة تستحدث، بينما يكون قد توقف استخدام أنماط وألعاب - لغوية أخرى أصبحت مهملة وفي عداد النسيان» (٣٥).

إن محاولة رورتي التي تتبعناها فيما سبق للتخلص من الصور المرآوية في تاريخ الفلسفة أو من فكرة المعرفة كمرآة جعلته يستخدم كلمة التلاؤم أو التوافق مصحوبة بحرف الجر «مع» coping with التي لا يقصد بها التلاؤم مع شيء محدد بل التلاؤم المفتوح على إمكانات كثيرة كالتلاؤم أو التوافق مع النفس ومع الآخر، ومع المشكلات، أو مع التجربة والعالم. وربما يكون الهدف من فكرة «المعية» - التي تحمل دلالات الانصار أو الاندماج أو الارتباط المباشر بالموضوع - هو تجنب التفرقة الثنائية الشهيرة في تاريخ الفلسفة بين الذات والموضوع، والعارف والمعرف، والظاهرة والشيء في ذاته. وعملية التلاؤم مع غير المؤلف مهمة شاقة وعسيرة تتطلب منا استحداث أدوات ومفردات جديدة، ونماذج ارشادية جديدة، واستعارات جديدة، ونظريات واعتقادات لم يفسح لها المجال بعد. ويعتبر رورتي أن الكتابة هي أحد العوامل الأساسية التي تساعدنا على التلاؤم، وإن كان يرفض تصنيف الكتابة إلى أجناس مختلفة (أدبية أو فلسفية.. الخ) وينظر إلى كل كتابة إبداعية على أساس أنها نوع من الأدب بما في ذلك الأعمال الفلسفية، وربما تكون حجته في هذا هي اختفاء الحدود الفاصلة بين النظم المعرفية في عصرنا، وتداخل هذه النظم في بعضها البعض يقلل من شأن التصنيف الحاد لأجناس الكتابة. وسواء اتفقنا أو اختلفنا معه في الرأي المثير للجدل والخلاف، فإن الكتابة هي أحد أشكال الإبداع البشري التي تساهم بشكل فعال في عملية تلاؤم الإنسان أو توافقه مع نفسه ومع العالم والتجربة.

(٣) استبدال إبداع - الذات بالوعي - الذاتي:

يتضح من كل ما سبق رفض رورتي للمعرفة التقليدية التي تتم بين ذات عارفة

، موضوع المعرفة . بل ودهانه إلى أبعد من هذا عندما وصف الوعي - الذاتى فى التراث الديكارتي بأنه نوع من خداع - الذات . وإذا كان الأمر كذلك ، فلا بد أن يثور السؤال . كيف يمكن اذن معرفة الذات ؟ إنها فى رأى رورتى معرفة تتم عن طريق إبداع - الذات ولكن كيف يمكن أن يكون إبداع - الذات نوعا من المعرفة ؟ وما الهدف منها ؟ وكيف تتم ؟

يتفق رورتى مع فرويد فى اقتناعه بأن الإبداع - الذاتى هو الذى يميز الكائنات البشرية عن غيرها من الكائنات الأخرى ، كما يتفق معه أيضا فى إعطائه العوامل العرضية أهمية خاصة فى عملية إبداع - الذات . إن صنع أو إبداع - الذات هو صراع إنسانى هدفه تدبير وسيلة للوجود وإضفاء المعنى والقيمة عليه . فالإنسان ليس جوهرأ أو ماهية ثابتة سابقة للتجهيز ، بل إن « حياة الإنسان تشبه قصيدة غير منتهية »^(٣٦) كما أن شبكة اعتقادات ورغبات وآماله وطموحاته لا يمكن أن تكون مسيرة مكتملة بشكل نهائى . إن اعتقادات ورغبات ومصالح وسلوك الكائنات البشرية تسمح بالتغيرات والتقلبات التى لا يمكن التنبؤ بها ، فكما « أن معرفتنا عن العالم تغير فى ضوء الاسهامات العرضية للفتنا المتغيرة ، كذلك يتغير مفهومنا عن أنفسنا »^(٣٧) . وليست الذات الإنسانية مجموعة محكمة من الملكات - كما هى عند كانط - ولكنها تتشكل أيضا من العديد من العرضيات والمصادفات والمواقف غير المتوقعة أو المتنبأ بها . وهذه الصدفة أو هذه العرضية ليست على مستوى الكائنات البشرية فحسب ، بل هى أيضا على مستوى العالم كما يؤكد وليم جيمس : « إن نشئت بعالم كامل الصنع ، فإنى لا أزال أعتقد أن عالما به صدفة أفضل وأحسن من عالم خال منها »^(٣٨) لأن ما يستحق المعرفة هو ما ليس مكتملا وما يزال مفتوحا على الصدفة غير المتوقعة . وفى هذه الحالة يصعب أن تتصور وجود نموذج لكائنات بشرية ثابتة ، وقد أسهم فرويد فى هدم هذه الصورة - أعنى صورة وجود شئ بشرى حقيقى معد مسبقا - عندما بين تأثير الخيال غير الواعى أو اللاشعورى والدور الذى يلعبه فى تشكيل الذات الإنسانية ، هذا بالإضافة إلى الوعي والتفكير ، إلى جانب ردود الأفعال غير المتنبأ بها للاوعى والجوانب الغريزية الغائرة فى الكائنات البشرية . الصدفة أو العرضية اذن تلعب دورا هاما فى عملية إبداع - الذات ، والأفراد المبدعون فقط هو

الذين لديهم القدرة والمهارة الكافية للتعرف على - بل وتحديد - العرضيات والامساك بها وتحويلها إلى وقائع هامة «إذا امسكنا بالعرضيات الخاصة بالحاسمة في ماضينا فسوف نصبح قادرين على صنع شئ ذى شأن لأنفسنا، وإبداع ذوات حاضرة نستطيع أن نحترمها»^(٣٩).

إن المصادفات والعرضيات تقتحم حياتنا، وبما أننا لا نستطيع التأثير في مجرى هذه المصادفات فعلىنا مواجهتها. وإذا كانت حياتنا في بعض جوانبها محكومة بالصدفة التي لا يحكمها قانون، وفي بعضها الآخر بظروف سياسية وتاريخية مفروضة علينا، فإن «الكثير من الأحداث الهامة في حياتنا تنبع من ردود أفعالنا لمواجهات عرضية مع أناس آخرين ومواقف غير متوقعة. فنحن نحدد أنفسنا في مواجهة التحديات التي وضعناها في طريقنا ظروف بشرية وغير بشرية، أو نحن نفشل في مواجهتها. وهكذا تكون الشخصية الإنسانية شيئا يصنع، عملاً فنياً»^(٤٠). ولا مهرب لنا من أن نأخذ في حسابنا المصادفات أو العرضيات والأخطار، بل والفروض التي تظهر في حياتنا على غير توقع، وإذا كنا لا نستطيع أن نتجنب مثل هذه الأمور فإن مهمتنا هي الوعي بها ومواجهتها كما سبق القول.

لكن هل يملك جميع الناس هذا الوعي بعرضيات الحياة؟ حقيقة الأمر أن الأفراد الأقوياء فقط هم القادرون على إدراك مثل هذه العرضيات والامساك بها لتساعدهم على إبداع ذواتهم، ومن هؤلاء - في رأي رورتي - نيتشه والشعراء النوايغ الذين استطاعوا أن يحولوا حياتهم إلى إبداعات أدبية وأن يبدعوا استعارات وأوصافاً جديدة ويحولونها من السياق الخاص إلى السياق العام: «إن التقدم الشعري، والفنى، والفلسفى، والعلمى أو السياسى ينتج من الصدفة العرضية لها جس خاص مع حاجة عامة»^(٤١). وعملية إبداع - الذات هي مهمة كل فرد وليست مقصورة فحسب على الشعراء الموهوبين الذين يملكون القدرة على خلق استعارات ومفردات جديدة. وإذا كنا قد أكدنا من قبل أن اللغة متغيرة وأنها نتاج الزمن والظروف التاريخية، فإنه يترتب على ذلك أن كل تغير تاريخى يصاحبه تحول لغوى، وأن الاكتشافات غير المتوقعة تساعد على إيجاد مفردات جديدة حيث تصبح المفردات الموجودة بالفعل بالية وغير كافية. كما أن وضع نظريات جديدة يستدعى التغلغل في

جوانب غير معروفة للظاهرة موضوع البحث، بحيث تنمو المعرفة من صراع المفردات الجديدة مع القديمة، وتنمو المعرفة وتتطور مع نمو وتطور الجنس البشرى.

بهذا المعنى السابق نكون نحن جميعا شعراء فى إبداع - الذات، ولكن بعضنا نعلم الشعراء العظام، أى أن كلا منا يبدع ذاته بشكل مختلف. ومعنى هذا أن رأى رورتى فى الذات الإنسانية ليس رأيا نخويا، أى أنه لا يتحدث عن نخبة أو صفوة من البشر لديهم مواهب أو قدرات خاصة لإبداع - الذات، وحديثه عن إبداع مفردات واستعارات جديدة ليس مقصورا على فئة الشعراء فحسب - باعتبارهم الفئة التى تربطها باللغة علاقة خاصة تساعد على إبداع مفردات واستعارات جديدة - بل إن كل الكائنات البشرية قادرة على إبداع استعارات جديدة فى ردود أفعالهم على عرضيات الحياة ومصادفات التجربة. ولذلك يؤكد رورتى أن ما يفعله الشعراء بكلماتهم، يمكن للآخرين أن يفعلوه بحياتهم، بزواجهم وأطفالهم، بتجارهم، وحسابات أعمالهم وما يمتلكون فى بيوتهم، بالموسيقى التى يسمعونها، والرياضة التى يمارسونها أو يشاهدونها، والأشجار التى يمرون عليها فى طريقهم إلى العمل وأيضا فى كل نظرية علمية جديدة.. وهكذا.

لاشك أن كلمة إبداع تحمل مدلولاً إيجابياً لدى السامع، فعندما نتحدث عن إبداع - الذات ينصرف الذهن إلى التفكير فى شئ له قيمة، أو هدف ينطوى على شئ خير. ولكن ليس هناك ضمان أن يتحرك إبداع - الذات دائماً فى هذا الاتجاه، وهذا ما بينه رورتى فى تحليله للرواية اليونانية لجورج أرويل **** (١٩٨٤). وقد ألقى هذا التحليل^(٤٢) الضوء على عملية إبداع أوبرين (أحد شخصيات الرواية) لذاته التى أثمرت كائناً يستمتع ويتهيج بقدرته على تدمير عقل (ونستون) بطل الرواية، وينتهى من هذا التحليل إلى أن التاريخ البشرى يكتظ بمثل هذه النماذج. هنا يأتى ما نسميه بالاعتبارات الأخلاقية فى عملية إبداع - الذات. فهل ينطوى هذا الإبداع على تلبية احتياجات ومصالح الذات المبدعة نفسها، أم لابد أن ينطوى اختيار فعل الإبداع على تلبية وتحقيق مصالح الآخرين أيضاً؟ بمعنى آخر هل ما يختاره الفرد من أفعال يبدع من خلالها ذاته ويحقق الخير لنفسه تحقق بالضرورة الخير للآخرين؟ مرة أخرى ليس هناك ضمان لأن تسير العملية الإبداعية فى هذا الاتجاه؛ فما يختاره

الشخص لنفسه ليس من الضروري أن يكون خيرا للآخرين، والعكس أيضا صحيح؛ أى أن ما يختاره الفرد ليحقق الخير لنفسه ليس بالضرورة ضارا بالآخرين. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى ربما يكون شيء ما خيرا للفرد بدون أن يكون بالضرورة خيرا ولا شرا للآخرين، فهذه مسألة خلافية ولا يمكن حسمها بسهولة فى هذا المجال؛ ولكنها تؤكد أن الجانب الأخلاقى هو أحد الجوانب الهامة فى عملية إبداع - الذات، لأنها تحدد العلاقة النهائية بين الذات المبدعة والآخرين. كما أن هذه العلاقة أيضا تساهم من جانب آخر فى عملية الإبداع ذاتها؛ فعلى الرغم من أن الكائنات البشرية محكومة بوحدة طبيعية مشتركة (كالوحدة البيولوجية) إلا أنها تتسم بالتنوع الثقافى الهائل الذى يسمح بوجود سياقات اجتماعية مختلفة تساهم بشكل كبير فى إثراء عملية إبداع - الذات.

ولاشك أيضا أن عملية إبداع - الذات تنطوى فى النهاية على محاولات الدوات البشرية لصنع شيء ذى قيمة لأنفسهم ولإضفاء المعنى على وجودهم. ولكن ما هى الظروف التى يجب أن تتوفر لكى تؤتى هذه المحاولات ثمارها، ولكى تتم عملية صنع - الذات بصورة أفضل؟ إن عملية إبداع - الذات تستمد مادتها الأساسية من الظروف والأوضاع السياسية والاجتماعية والثقافية التى يعيش فيها الإنسان الذى ألقيت على عاتقه مهمة إبداع - ذاته. فإذا كانت هذه الظروف صارمة وتفرض قيودها الظالمة على مواطنيها فإن مثل هذه الظروف والنظم تجلب المعاناة على أفرادها، بينما نجد فى المقابل أن المجتمعات التى يسودها قيم كالحرية والتسامح والديمقراطية تفسح المجال للأفراد لإبداع - الذات بصورة أفضل. وتلعب الحرية دورا خاصا فى صنع - الذات، والحرية كما يقول رورتي هى الإدراك أو التعرف على العرضية Freedom as recognition of contingency^(٤٣)، فلكى نستجيب لعرضيات الحياة علينا أن نحسب حساب القيود المفروضة علينا من قبل الظروف الاجتماعية والسياسية؛ فالتعصب السياسى والقيود الاجتماعية الصارمة تشكل عقبة فى طريق نمو وتطور الأفراد، وهى أحد العوائق التى تحول بين الفرد وبين إبداع - ذاته، لا سيما أن هذه العملية الأخيرة (أى إبداع - الذات) ليست بالمهمة اليسيرة، بل هى عمل شاق يتطلب أن يتمتع الفرد بقوة الشخصية لتكون

لديه القدرة على مواجهة الظروف المعاكسة والمعوقة لتحقيق ذاته. ومما لاشك فيه أن توافر مناخ خاص مثل الحرية والتسامح والديمقراطية في مجتمع ما هو من الأمور الأساسية التي تفسح مجالا لعملية إبداع - الذات.

* * * *

والآن وبعد أن عرضنا - بالقدر الذي تسمح به حدود هذا البحث - نقد رورتى للفلسفة التقليدية، وتصوره للمشهد الثقافي لمرحلة ما بعد الفلسفة، ما هي الخلاصة التي يمكننا أن نخرج بها من الجانبين؛ أعني جانب هدمه للتراث الفلسفي من ناحية وتصوره للحياة الفلسفية بعد أن أعلن نهاية الفلسفة من ناحية أخرى؟ بمعنى آخر ما هو المشروع الفلسفي الذي يريد رورتى تقديمه من خلال هذا الهدم وذلك التصور؟

لن نبالغ إذا وصفنا مشروع رورتى الفلسفي - إذا جاز لنا أن نطلق كلمة مشروع على التصور الذي وضعه - بأنه يغلب عليه جانب الهدم والنقد أكثر مما يقدم بديلا لكل ما تناوله بالنقد، وأنه لم يؤسس مشروعاً فلسفياً بديلاً عن الفلسفة التراثية. لقد اسهب طويلاً في نقد التراث الفلسفي من أفلاطون حتى كانط والفلسفة التحليلية بحيث لم يفسح مجالا كبيرا لجانب البناء على الأقل حتى الآن (لا يغيب عنا أننا نتحدث عن فيلسوف معاصر، ننظر إليه الأوساط الثقافية الأمريكية الآن على أنه الفيلسوف الأول فيها) فهو مازال يواصل العطاء، ومازال قادراً على استكمال جوانب النقص والقصور في تفكيره - ولا أقول فلسفته تمشياً مع رأيه بأنه لم يعد هناك ما يمكن أن نسميه فلسفة بالمعنى التقليدي للكلمة. إن قولنا بإخفاق رورتى في وضع تصور متكامل لمشروع فلسفي بديل قول ليس فيه تجنى عليه، فقد اعترف هو نفسه بذلك في نهاية كتابه «الفلسفة مرآة الطبيعة» عندما قال: «لقد حاولت أن أبين أن محاولة الفلاسفة للوصول إلى الأصل أو المبدأ الأول للخطاب تمد جذورها في اهتمامهم بأن ينظروا إلى الممارسات الاجتماعية للتبرير على اعتبار أنها أكثر كثيراً من أن تكون مجرد ممارسات. وقد ركزت بشكل أساسي على التعبيرات التي تمت في كتابات الفلسفة التحليلية، والنتيجة أنني لم أقدم إلا مقدمة، مجرد مقدمة أو تمهيد والمعالجة التاريخية بالمعنى الدقيق تقتضي اطلاعا ومهارات

وربما لا أملكها، ولكن ربما كانت هذه المقدمة كافية لكي نجعلنا نرى أن الموضوعات المعاصرة للغة هي أحداث تدخل في مرحلة معينة من الحوار، وهو حوار لم يكن يعرف شيئا عن هذه الموضوعات أو القضايا وربما لا يعود في المستقبل إلى معرفة شيء عنها» (٤٤).

إن دعوة رورتي لتحول دور الفلسفة في الفكر المعاصر ليست جديدة كل الجدة، فهو في هذا يتسق مع تراثه البراجماتي الذي يحاول تغيير موضوع الفلسفة والغاية منها، بل ويسعى لوضع أفكار مضادة للفلسفة وبلغة غير فلسفية، لأن اللغة الفلسفية - في زعم البراجماتيين - تجسد الافتراضات الأفلاطونية التي لا تقر البراجماتية بنتائجها. وبذلك تصبح الفلسفة موضوعا شائكا ومعقدا بل وغامضا أيضا، وربما لهذا السبب انتهى الأمر برورتي إلى الدعوة إلى إختفاء ما يسميه بطبقة الفلاسفة أو الصفوة، وإلى التوقف عن التفكير في المشكلات الفلسفية الخالصة، ووقف التعامل بالمصطلحات الفلسفية المألوفة. فقله بالسلوكية المعرفية ورفضه للصورة المأوية يستلزم بالضرورة التخلي عن فكرة احتراف الفلسفة، بل يصل به الأمر إلى اعتبار أن غاية التفلسف هي عدم ممارسة الفلسفة على الإطلاق.. أراد رورتي للفلسفة إذن أن تكون صوتا في محادثة أو مخاطبة الجنس البشري، وأن تنصرف عن كونها موضوعا لبحث مهني أو حرفي، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى تتسق دعوته لتحول دور الفلسفة مع تيارات أخرى مختلفة خاصة بعد أن ألقت الفلسفة المعاصرة الضوء على الاهتمام الشديد بالحياة اليومية واللغة العادية مما جعل فكرة التحول اللغوي التي ينشدها لا تنطوي في الحقيقة على طرح جديد في الفكر المعاصر. ذلك إن الاتجاه السائد في معظم فلسفات النصف الثاني من القرن العشرين قد أكد على أهمية فلسفة اللغة، فظهرت نظريات وتفسيرات وتيارات متنوعة في هذا المجال. هذا بالإضافة إلى أن كل ما قدمه رورتي من آراء وأفكار عن أهمية دور اللغة في الفلسفة المعاصرة مستمد بشكل أو بآخر من فييتجنشتين (وبصفة خاصة من فكرته عن ألعاب اللغة) ومن كواين وديفيدسون وسيلرز وغيرهم من فلاسفة اللغة.

يتفق رورتي مع تراثه البراجماتي - وخاصة مع ديوي - الذي يقر بأنه ليس هناك مشكلات أبدية للفلسفة، وأن الفلاسفة ليست لديهم معرفة خاصة ولا هم

صفوة الحكماء، ولذلك دعا إلى تحول دور الفلسفة فى الفكر المعاصر. وإذا صح أن رورنى محق فى دعوته هذه، أى فى هدمه للتراث الفلسفى كفكر متعال على الواقع، فلا شك أن هذا حدث فى فترات معينة من تاريخ الفلسفة مما جعلها تنفصل عن الواقع ولا تؤثر فيه تأثيرا كبيرا، الأمر الذى دعا رورنى إلى المطالبة بتطوير دورها فى التفاعل مع الحياة والنظم المعرفية الأخرى. وقد حالفه الصواب فى هذه الدعوة الأخيرة، فلم يعد من الممكن الحديث عن المشاكل التقليدية فى الفلسفة دون النظر فى نتائج العلوم الأخرى فى عصر يموج بمتغيرات هائلة على جميع المستويات. أقول إذا كان هذا صحيحا، فإنه من الصحيح أيضا أن رورنى قد جانبه الصواب عندما تصور أنه يستطيع أن يخلع الفلسفة عن عرشها، كتأمل ونظرة كلية شمولية تعد أهم سمات الفلسفة، كما أننا نشك فى أنه استطاع أن يجردها من مهمتها الأزلية التى هى السؤال عن الأساس والجوهر، وأن ينزع عنها تفردا بالبحث عن الجذور وعن المعنى والحقيقة.

وإذا كان رورنى بدعوته إلى تحول دور الفلسفة يعارض المذاهب والبنىاءات الشامخة، فإن هذه المذاهب ذاتها إنما تعبر عن تحولات فلسفية للمشكلات الأبدية للفلسفة مع الاحتفاظ بماهية الفلسفة. وإذا كان يطالب بتحول دور الفلسفة فى الفكر المعاصر بحيث تتعاون مع مختلف العلوم والنظم المعرفية الأخرى، مما قد يفهم منه أن الفلسفة لا وجود لها بغير هذه العلوم وتلك النظم، فإن العلوم الأخرى بدورها لا غنى لها عن الفلسفة ولا عن أسئلة الفيلسوف التى من الممكن أن تبدأ بها مرحلة جديدة من مراحل التطور العلمى لا ليحدد بها الحاضر فقط بل المستقبل أيضا، وإذا كانت العلوم الأخرى ممعنة فى التخصص ويستغرقها البحث فى الجزئيات، فلا غنى لهذه العلوم عن النظرة الكلية الشاملة للفلسفة، فالفلسفة هى التى تحدد فائدة العلوم لمسيرة الجنس البشرى، خاصة بعد التقدم العلمى الهائل وما أحدثه من تدمير للبيئة الطبيعية والحياة الإنسانية على السواء، وما أحدثته التكنولوجيا من تطبيقات غير إنسانية، وما أحدثته الحروب من دمار، وكلها مشكلات تصدى لها الفلاسفة (تلك الفئة التى يريد لها رورنى أن تختفى) بما استحدثوه من علوم مثل الأخلاق الطبية وفلسفة البيئة وغيرها لمواجهة الأخطار الناجمة عن استخدامات العلم وتطبيقاته بحيث

يصدق قول أفلاطون عن الفلسفة بأنها حارسة المدينة، إذ تواجه كل الأخطار اللاعقلانية والأساطير المسمومة، تماما كما واجه الفلاسفة النظم الفاشية والنازية، لأن مهمة الفلسفة ستبقى فى النهاية هى المحافظة على العقل البشرى وكرامة الإنسان أيضا.

لقد أراد رورتى من هجومه على الاستمولوجيا استبدال الممارسة الاجتماعية بنظرية المعرفة، نقوله: «أن الحق والصدق مسألتان تتعلقان بالممارسة الاجتماعية» هو تعبير عما يسميه السلوكية المعرفية. ولكن ألا تحتاج الممارسة الاجتماعية إلى تنظير يعرف ماهية الخير والشر؟ وهل هناك ممارسة اجتماعية لا يهديها النظر ويحول بينها وبين التحول إلى ما يمكن أن يكون ممارسات عشوائية. ووفق التفسير الذى يتبعه رورتى، فإن هذه الممارسات الاجتماعية تخضع أيضا للتغير التاريخى، ففى كل فترة تاريخية تظهر مجموعة من الممارسات الاجتماعية تتنافس وتتصارع؛ فكيف يتم التمييز بين أفضل هذه الممارسات وأسوأها؟ وكيف نحكم على ما يحتاج منها - أى الممارسات - إلى الإبقاء عليه وما يتطلب التخلص منه أو التخلي عنه؟ إن الفيلسوف هو الشخص الذى تقع هذه المهمة على عاتقه، أى أن جوهر عمله هو متابعة نمو واستمرار وزوال أو بقاء هذه الممارسات وتناولها بالنقد، هذا النقد نفسه هو لب وجوهر التفكير الفلسفى الذى أعلن رورتى نهايته.

لقد أراد رورتى للفلسفة أن تتحول إلى ما أطلقنا عليه اسم اللغوية السلوكية، أى أن تكون صوتا فى محادثة أو مخاطبة الجنس البشرى. بهذا المعنى تصبح اللغة هى وسيلتنا للدخول إلى الواقع، وتكون أوصاف العالم هى السلوك اللغوى الذى نقوم به نحن، مما يترتب عليه أن الاستخدام الصحيح للغة يزيد من خبرتنا بالعالم. ولا جدال فى أن ما نفهمه من الواقع هو ذلك الكم الهائل من الوقائع المألوفة المعترف بها فى عبارات لا خلاف حولها، ولكن هل يعنى هذا أن تتحول الفلسفة إلى مجرد سلوك لغوى أو مسألة لغوية فقط؟ إن هذا بطبيعة الحال غير كاف؛ فإذا كانت الفلسفة بصفة عامة تمثل رؤية الإنسان الكلية الشاملة للعالم أو الكون، فإن اللغة هى أحد جوانب هذه الرؤية فقط وليست هى الرؤية كلها.

وأخيرا فلعل فكرة إبداع - الذات أن تكون من أكثر أفكار رورتى أهمية

وجاذبية. ومع أن هذه الفكرة مسبقة بصورة أو أخرى عند فلاسفة الوجود من نيتشه وكيركيغورد إلى هيدجر وسارتر، فإن ذلك لا ينفي أن لروتي الفضل في إلقاء المزيد من الضوء على هذه الفكرة الهامة وتعميمها وإعطائها أبعادا اجتماعية وإنسانية أكثر بكثير من فلاسفة الوجود. والواقع أن تأكيد روتي على أننا لسنا ذوات سابقة التجهيز نسعى لاكتشاف ذاتها من خلال الوعي الذاتي، ورفضه لفكرة أن العالم له وجود مسبق نكتشفه من خلال الفكر، يعنى أننا نحن الذين نبدع أنفسنا، ونحن الذين نبدع العالم أيضا. ويقدر ما تحتنا هذه الفكرة على العمل الخلاق بقدر ما تنم عن تمجيد لقدرات الكائن البشرى على الإبداع والابتكار.

وأخيرا لا يضيف نقد روتي للفلسفة التراثية أو التأسيسية إلا القليل لنزعات نقدية أخرى سابقة؛ فمحاولته للنفاذ إلى القشرة الصلبة للفلسفة التقليدية سبقه إليها فلاسفة آخرون (مثل نيتشه وهيدجر وغيرهما) ولا يغيب عن بالنا أن تلك النزعات النقدية نفسها هي نوع من الممارسة الفلسفية - سواء أراد روتي ذلك أو لم يرد - وأن الهجوم على التراث الفلسفى لا يهدمه بقدر ما يشره ويحدثه ويصحح مساره ويجدد قضايا ومشكلاته وإلا أصبح حاضرا معلقا فى الهواء. ومع ذلك فإن أهمية نزعة النقدية التى تعلن نهاية الفلسفة تأتى من أنها تضع حدودا للدور الأبدى القديم للفلسفة الذى لم يعد يواكب عصر الاتصالات والمعلومات الآن. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى لعل دعوته - التى تؤكد نزعته النقدية - لتحول دور الفلسفة فى اتجاه مغاير تماما لدورها التقليدى ومشاركتها فى الحوار الثقافى والاجتماعى والعلمى العام وانخراطها فى السياق الاجتماعى والممارسات العملية واللغوية، لعلها أن تكون أكثر أفكاره تميزا، لاسيما إذا تذكرنا أن كثيرين غيره قد سبقوه للدعوة إلى نقد التراث الفلسفى التقليدى بل والمطالبة بتجاوزه.

المراجع

- 1) The Oxford Companion to Philosophy. Ed. by Ted Honderich. Oxford University Press. 1995. art. New Pragmatism. p614.
- 2) Bernstein, Richard.J: Philosophical Profiles. Essays in a Pragmatic Mode. Philadelphia University of Pennsylvania Press. 1986. p 21.
- 3) Rorty, Richard: Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton, New Jersey. Princeton University Press. 1979. p3.
- 4) Ibid. p12.
- 5) Ibid. p12-13.
- 6) Ibid. p3.
- 7) Ibid. p4.
- * Davidon, Donald (1917-) فيلسوف امريكى طور نظرية فى فلسفة اللغة والعقل
كان لها تأثير واسع. وقد كان للفيلسوف اللغوى المنطقى كواين تأثير كبير عليه، إذ يشاركه
الالتزام بأهمية المنطق بالنسبة للميتافيزيقا، كما يشاركه فى الشك فيما يسمى بالكيانات أو
الحقائق المفهومية مثل المعانى والقضايا والخصائص والصفات. جمع أهم أبحاثه فى كتابه
«مقالات عن الأحداث والأفعال» عام ١٩٨٠ و«بحوث فى الصدق والتفسير» عام ١٩٨٤.
- 8) Rorty, Richard: Contingency, irony, and solidarity. Cambridge, Cambridge University Press. 1989. p11.
- ٩) أحمد. فؤاد الأهواني: جون ديوى. دار المعارف بمصر. ١٩٥٩ ص ٩٨.
- 10) Rorty, R: Philosophy and the Mirror of Nature. p 34.
- 11) Ibid. p168.

12) Ibid. p174

13) Rorty, R: Philosophy and the Mirror of Nature. p178.

** Quine, Willard Van Orman (1908-) من أهم الفلاسفة الأمريكيين

المعاصرين، قضى سنوات دراسته في هارفارد تصور كتاباته تطور الفلسفة الحديثة، بصفة خاصة في المنطق، وفلسفة اللغة، والابستمولوجيا والميتافيزيقا. وبعد حصوله على الدكتوراه، زار حلقة فيينا ووقع تحت تأثير رودلف كارناب. وعلى الرغم من نقده للمذاهب الأساسية، ظل كواين تحت تأثير الروح الوضعية المنطقية، وشارك في التزامها بالنزعة التجريبية والاعتقاد بأن الفلسفة يجب أن تكون جزء من العلم. أكد كواين نزعة الطبيعية في كتابه «الكلمة والموضوع أو الشيء» والمذاهب الذي يجب أن تتبعه الفلسفة كجزء من العلم، ودافعت أبحاثه التي نشرت من وجهة نظر منطقية عام ١٩٥٣ عن اللغة والانطولوجيا وتحدث الافتراضات المسيطرة بعد عام ١٩٦٠.

*** Sellars, Wifrid (1912-1989) فيلسوف أمريكي اشتهر بأبحاثه العميقة في

الميتافيزيقا وفلسفة العقل، يميز بين الصورة الظاهرة للإنسان بوصفه كائنا مزودا بمعتقدات ورغبات ومقاصد، وبين الصورة العلمية المتخيلة له بوصفه كائنا متجسدا يخضع للدراسة الفيزيائية والفسولوجية، وبعد التوفيق بين هاتين الصورتين هي المشكلة الرئيسية في فلسفة العقل. ومن أهم ما يميز هذا الفيلسوف هو أسلوبه في حل هذه المشكلة من خلال فهمه اللغوي والسلوكي للتفكير في المعنى في إطار الدور الوظيفي للغة. والتفكير عنده هو حديث باطني على نموذج الحديث المفتوح الذي هو ممارسة القدرة على استخدام الكلمات والجمل بصورة صحيحة في تكوين العلاقة بالعالم وبالآخرين.

14) Rorty, R: Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980). University of Minnesota Press, Minneapolis. 1982. p xviii.

15) Ibid. p xviii - xix.

16) p xx وردت نصوص هؤلاء الفلاسفة في المرجع السابق.

17) Ibid. p xx.

- 18) Rorty, R: Philosophy and the Mirror of Nature. p210.
- 19) Ibid. p371.
- 20) Ibid. p315.
- 21) Ibid. p315.
- 22) p 357- 358 ورد نص جادامر في المرجع السابق.
- 23) Bernstein, R, J: Philosophical Profiles. p49.
- 24) Rorty, R: Philosophy and the Mirror of Nature. p360.
- 25) Ibid. p368.
- 26) Ibid. p369- 370.
- 27) Ibid. p362.
- 28) Ibid. 372.
- 29) Ibid. 389- 390.
- ٣٠) فيتجنشتين، لودفيج: بحوث فلسفية. ترجمة وتعليق د. عزمى اسلام، مراجعة وتقديم د. عبد الغفار مكاوي. الكويت. مطبوعات جامعة الكويت. ١٩٩٠. القسم الأول، فقرة ٢٧ ص ٦٢.
- 31) Kolenda, Konstantin: Rorty's Humanistic Pragmatism. Philosophy Democratized. University of South Florida Press. p4-5.
- 32) Rorty, R: Contingency, irony, and solidarity. p5-6.
- 33) Ibid. p5.
- 34) Kolenda, K: Rorty's Humanistic Pragmatism. p12.
- ٣٥) فيتجنشتين، لودفيج: بحوث فلسفية. القسم الأول فقرة ٢٣ ص ٥٩.
- 36) Rorty, R: Contingency, irony, and solidarity. p42.
- 37) Kolenda, K: Rorty's Humanistic Pragmatism. p14.

٢٨) ورد نص جيمس في كتاب د. محمود زيدان. ولیم جیمس. دار المعارف بمصر. ١٩٨٠. ص ١٣٥.

39) Rorty, R: Contingency, irony, and soldarity. p33.

40) Kolenda, K: Rorty's Humanistic Pragmatism. p28.

41) Rorty, R: Contingency, irony, and solidarity. p37.

**** جورج أورويل (١٩٠٣ - ١٩٥٠) كاتب انجليزى ، (١٩٨٤) هي أشهر رواياته
اليوتوبية التي تصور ما يحدث في المجتمعات الاشتراكية وهيمنة الحزب الشيوعي على كل شيء
(حتى على تفكير الانسان) وقضائه على أولى مبادئ الحرية، وممارسة الارهاب والتعذيب
والتسلط. عبر الكاتب عن ذلك على لسان أوبرين - إحدى شخصيات روايته - «إن السلطة
هي ممارسة السلطة فوق بنى الانسان، فوق أجسامهم بل فوق عقولهم قبل كل شيء».

(٤٢) تفاصيل التحليل النفسى للرواية في المرجع السابق ص ١٧٥ : ١٨١.

43) Ibid. p 46.

44) Rorty, R: Philosophy and the Mirror of Nature. p390- 391.

الوعى التاريخى بين الماضى والمستقبل (النهضة الأوربية نموذجاً)

مقدمة :

يتأرجح الفكر العربى هذه الأيام بين تيارين فكريين متعارضين، يهيب بنا أحدهما أن نعود إلى الماضى حيث الجذور والأصول والبدايات الأولى بكل ما تحمله من قيم تراثية كان لها نتائجها المثمرة فى الزمن الماضى متمثلاً فى حضارة شعت أضواؤها حقبة طويلة من الزمان . ويدعونا التيار الآخر لأن ننشد المستقبل وتطلع إليه وخاصة فى ظل التغيرات العالمية المتلاحقة والتحولات الشديدة الأهمية فى تاريخ البشرية ، ويتحمس كلا التيارين تحمسا شديداً لوجهة نظره وحججه التى يسوقها . ولكن أين واقعنا الحاضر بين هذين التيارين المتعارضين؟ بمعنى آخر ما هو الموقف من الحاضر كنقطة انطلاق ومنعطف رئيسى إما للارتداد للخلف أو للتطلع إلى الأمام؟ وبمعنى ثالث أكثر وضوحاً ما هو الدور الذى يقوم به الوعى التاريخى بالحاضر والذى يتحدد وفقاً له موقفنا من الماضى والمستقبل على السواء؟

يحاول هذا البحث تحسس الطريق للإجابة على هذه التساؤلات التى تدور حول ثلاثة محاور رئيسية هى الماضى والمستقبل والوعى التاريخى بهما. ولكن المحور الغائب الحاضر دوماً فى هذا البحث هو الزمن الحاضر الذى هو نقطة الاتصال بين البعدين الآخرين للزمان وهما الماضى والمستقبل. ولذلك لابد أن تكون البداية هى مناقشة الحجة التى يستند إليها أصحاب التيار الأول فى دعوته للعودة إلى الجذور أى العودة للعصور الذهبية الأولى لاستعادة لحظات زمنية بعينها ومحاولة إحيائها فى الزمن الحاضر، ومدى ما فى هذه الحجة من وعى تاريخى بالماضى من ناحية وبالحاضر من ناحية أخرى، وطرح الأسباب التاريخية الكامنة وراء هذا التفكير الذى يجتاح عالمنا العربى هذه الأيام. ثم يعرض البحث لكيفية التوجه إلى المستقبل بوصفه إمكانية الوحيدة للتغير الإيجابى لأى مجتمع من المجتمعات عندما يعى الحدود الفاصلة بين

أبعاد الزمان المختلفة من ماض وحاضر ومستقبل ، أى عندما يعى حدلية الزمان والتاريخ وعندما يفهم التاريخ من خلال فكرته عن الزمان ، وكيف تنطوى رؤيته للعالم على رؤيته للزمان ، ومن ثم ينتهى البحث إلى إشكالية إغفال كلاً التيارين السابقين للزمن الحاضر عندما قهره أصحاب التيار الأول لحساب الزمن الماضى ، وعندما تجاهله أصحاب التيار الثانى لحساب المستقبل . ويختتم البحث بعرض نموذج للوعى التاريخى بزمن الماضى والمستقبل انطلاقاً من البعد الغائب فى التيارين السابقين ألا وهو الزمن الحاضر ، متمثلاً هذا النموذج فى عصر النهضة الأوروبية .

* * *

تحديد المفهوم :

بداية لا يمكننا أن نتحدث عن الوعى التاريخى بدون أن نكون رؤية واضحة عن مفهوم الزمان ، ومادامت أحداث التاريخ لا تدور إلا فى الزمان ، فإننا لا نتعرف على الزمان إلا من خلال أحداث التاريخ . والإنسان من بين الكائنات الحية جميعاً هو الذى يصنع تاريخه ، وهو الكائن الوحيد الذى لديه الوعى بالزمان . وإذا كان من الصحيح أن الكائنات الأخرى لها تاريخ ، فإنه من الصحيح أيضاً أنها لا تعى زمانها ولا تاريخها الطبيعى ، والإنسان وحده هو صاحب التاريخ البشرى وصانعه عن جدارة ، ولذلك فهو القادر على فهم جدل الزمان والتاريخ . وبالرغم من أهمية الزمان فى موضوعنا إلا أننا لن نتوقف أمام الزمان كإشكالية ميتافيزيقية وهى اللغز المحير الذى استعصى على كبار الفلاسفة قبل صغارها ، فلن نطرح السؤال عن ماهية الزمان - التى تخرج بالبحث عن النطاق المرسوم له - ولن نحاول التعرف على بداياته أو نهاياته . ولن نسعى للبحث عما إذا كان أهدأ سرمدياً أم أنه حادث مخلوق مع العالم ، فهذه قضايا يطول الاسترسال فيها ولا يحسمها التاريخ الطويل للفلسفة ولا نظنه سيحسمها فى يوم من الأيام ولن نتساءل أيضاً إن كان وجود الزمان لا ينفصل عن الظواهر الطبيعية والأحداث التاريخية أم أن له وجوداً موضوعياً ؟ فهذه المشكلة لها جذورها الفلسفية والعلمية التى يشهد عليها تاريخ التفكير الفلسفى من ناحية وتطور علم الطبيعة أو الفيزياء من ناحية أخرى ، وهى المشكلة التى أثارت على مستويين

(أ) مستوى التنظير العفلى الفلسفى

(ب) ومستوى العلم الطبيعي الفيزيائي.

ولن نعرض أيضاً للزمان النفسى - على الرغم من أهميته - الذى دارت حوله تأملات وبحوث العديد من فلاسفة القرن العشرين وهو ما أطلق عليه زمان الذاتية الفردية أو زمن التجربة الحية. ولهذا سوف نقتصر على الزمان التاريخى - الذى يتداخل مع الزمان الطبعى الكمى وزمان الوجدان الكيفى - وهو الزمان الذى تتفاوت سرعته وكثافته وفق ما يمتلى به من مضمون يشكل التاريخ البشرى.

لابد أيضاً من التنويه بأن ما نعنيه بالزمان التاريخى هنا يختلف عن الزمان التاريخى الذى يهتم بأحداث الماضى المنظمة أو المنظومة فى تتابع تاريخى للوقائع، أى تقسيم الزمان إلى أحقاب تاريخية من عصور قديمة ووسيطه وحديثة؛ فهذا التحقيب لا يجعل من الزمان زماناً تاريخياً، بل يظل زماناً تاريخياً. وعلى الرغم من أن تعاقب حالات الوعى هو الذى يؤكد تدفق الزمان لأن الوعى «مبنيوع على نحو لا يستطيع معه إلا أن يدرك تتابعاً للحظات حاضرة، أو بالأحرى نقاطاً فى المكان والزمان»^(١) إلا أن الزمان ليس هو فحسب الزمان المتتابع فى خط واحد، بل هناك أيضاً الزمان التاريخى الذى تتفاوت سرعته وكثافته من ناحية الامتلاء بالمضمون، فنجد فى الزمان التاريخى عصوراً تاريخية متميزة من حيث بنيتها الممتلئة بمضامين التطور والتجدد، كما نجد عصوراً شديدة التسطح، تماماً كما مر الزمان الكونى بمراحل تطور تأرجحت بين التجانس والتفجر، فالزمان كالهيكى العظمى، والبنية الزمنية لا قيمة لها فى حد ذاتها، بل تستمد قيمتها مما تحتويه من مضمون، ولذلك فبنية الزمان التاريخى لا تسير على ونيرة واحدة لأنه يتغير حسب مضمونه التاريخى، كما أن تقييم الأبنية الزمنية نفسها يتم وفق ما تحمله من مضمون.

والزمان فى سياقه الواقعى لا يمكن أن يفصله عن بنية الحياة الاجتماعية، ولذلك فهو يتميز بالانفصال وعدم التجانس حتى بين لحظاته المتزامنة أو المتعاصرة، بحيث نجد مستويات وصوراً مختلفة للتزامن من النواحي التقنية والاقتصادية والاجتماعية والروحية تنطوى فى ذاتها على صور أخرى من عدم التزامن، ولتوضيح هذا يمكن أن نتصور أزمنة مختلفة متعاصرة فى أماكن مختلفة، فالحياة فى قرية بسيطة فى دولة من دول العالم الثالث تختلف فى إيقاعها الزمنى عن الحياة فى

مدينة صناعية أوربية من دول العالم المتقدم. ونستطيع أن نقول إن الفترات الزمانية المتعاصرة من الناحية التاريخية تنطوي في نفس الوقت على اختلافات كيفية في داخل العصر الواحد، فالיום الذى سقطت فيه القنبلة الذرية على هيروشيما ينتمى لنظام تاريخى مختلف عن نفس اليوم الذى عاشت فيه الولايات المتحدة بعيدة عن تلك الكارثة المدمرة، أى أن هناك عدم تعاصر فى داخل التعاصر^(٢). وإذا كان الحاضر التاريخى يتميز بمستويات وطبقات مختلفة، كما يتميز الزمان التاريخى بمستويات وطبقات مختلفة داخل المجتمع الواحد، فإننا نلاحظ تعدد أصوات الزمن بتعدد المستويات الاجتماعية، وأيضاً بتعدد وتطور النشاط البشرى بحيث يختلف الزمان المصاحب لكل مستوى اختلافاً أساسياً عن سائر المستويات الأخرى. فالإيقاع الزمنى للفلاح - على سبيل المثال - يختلف عن الإيقاع الزمنى للعامل قدر اختلاف هذا الأخير عن الحاكم، بحيث يمكن أن نقول إن «دراسة الأزمنة المختلفة داخل المجتمع الواحد هى من الأهمية بمكان. وأن أى مفهوم للزمن لا يضع فى حسابه تعدد هذه الأزمنة وتعقدها إنما يدخل فى صعوبات لا يمكن التغلب عليها»^(٣). وهكذا يصاحب مستوى التطور الاجتماعى وسماته واتجاهاته وما يترتب عليه من تنوع النشاط البشرى، يصاحبه تعدد أصوات الزمن وإيقاعاته.

ويسمح التصور الجدلى للزمان بتصوير العمليات المتطورة والمتغيرة فيه لأنه يدور فى مستويات زمنية متداخلة ومتقاطعة بحيث يمكن تصويره ذا اتجاه وقابلاً للانحناء والانكماش أو الامتداد وفق ما يمتلى به من مضمون. ولا تختلف بنية الزمان باختلاف المستويات الاجتماعية فحسب، بل تختلف أيضاً داخل الفئة الاجتماعية الواحدة؛ «إنه زمن قابل للقياس، خاضع للميكنة، ذلك هو زمن التاجر، ولكنه أيضاً زمن متقطع، تتخلله فترات توقف ولحظات ميتة، زمن يرتبط بالإيقاعات السريعة أو البطيئة»^(٤). بهذا يمكن أن نجد فى التاريخ البشرى نفسه، وفى داخل المستويات الاجتماعية نفسها أزماناً تميزت بالتجانس الشديد وأزماناً أخرى تميزت بطفرات حاسمة، وكما أن هناك عصوراً مفرغة من المضمون والمعنى، فهناك عصور تاريخية أخرى متميزة من حيث بنيتها الممتلئة بالتطور والتجدد بمعانيهما المختلفة، ومن هنا يختلف بناء الزمان التاريخى، أى زمان الأحقاب والعصور الممتلى، عن زمان الساعة المتجانس المحايد الرتيب المفرغ من أى مضمون.

حدود الماضى والحاضر والمستقبل:

بعد أن حددنا مفهوم الزمان التاريخى الذى سيدور حوله طرح قضايا هذا البحث نعود إلى حجة أصحاب التيار الفكرى الأول الداعى إلى العودة إلى الجذور، أى إلى الماضى. وقبل الخوض، فى تفاصيل هذه الحجة، نواجه تساؤلاً ربما يبدو مألوفاً، بل قد يكون ساذجاً للوهلة الأولى: ما هى الحدود الفاصلة بين الماضى والحاضر والمستقبل؟ وكما يبدو السؤال مألوفاً، تبدو الإجابة أيضاً مألوفة ومطروحة فى تاريخ الفلسفة. فالماضى هو ما حدث ولم يعد موجوداً. والحاضر هو ما يحدث فى الآن الهاربة دوماً، والمستقبل هو ما لم يحدث أو لم يوجد بعد. ولكن يبدو أن هذه الحدود ليست واضحة بشكل كافٍ والفشل فى المعرفة المحددة لكلمات مثل الماضى والحاضر والمستقبل يمكن أن يؤدي إلى التفكير الخاطئ^(٥). فوفقاً للتعريف السابق تكون الأحداث غير المعاصرة لنا فى الحاضر والتى تمت فى فترة زمنية ماضية هى ما نطلق عليه الماضى. وحقيقة الأمر أن هذه - فى رأينا - نظرة تغلب عليها السطحية، ولا تدل إلا على أننا نستخدم تصورات غير محددة عن الحاضر الذى يفهمه كل إنسان بدون أن يتساءل عنه أو يضعه موضع السؤال، لأن التمييز بين حدود القمة والقاعدة للحاضر له مشاكله، والأحداث التى لم يعد لها دلالة للأحياء - وذلك بصرف النظر عن دلالتها المعرفية الخالصة - من الممكن أن تنسب إلى الماضى، فهى من جميع النواحي الأخرى خالية من أية قيمة، وتبنى هذا المنهج أو الاتجاه، فإن الحد الفاصل بين الحاضر والماضى يمكن أن يكون متعدد المسالك، إذ يمكن أن يحدد بنقاط مختلفة على مستويات زمنية مختلفة^(٦).

بهذا المعنى يمكن أن نفسر لماذا ننظر إلى التراجيديا اليونانية أو الموسيقى الكلاسيكية على أنها تخص الزمن الحاضر، بينما ننظر إلى بصريات ابن الهيثم أو نيوتن - على سبيل المثال - على أنها تخص الزمن الماضى؟ لابد أن تكون الإجابة أن هناك أحداثاً تعلو على ارتباطاتها الاجتماعية والمعرفية وأخرى ليست كذلك. هناك أحداث أثارت اهتماماً معرفياً فى الماضى وارتبطت بعصرها ولكنها لا تستطيع أن تتجاوزها إلى عصر تال، اللهم إلا أن تتحول إلى تراكم تاريخى تنحصر قيمته فى أنه يصبح المادة التى يعمل عليها الباحثون للعصر التاريخى القديمة. وهناك أيضاً أحداث

أثارت اهتماماً معرفياً بمستقبل عصرها أعنى بهد أن هناك أعمالاً لا تمثل لعصرها قيمة حقيقة، بل تنتمي دلالتها المعرفية إلى زمن المستقبل وبمعنى أكثر وضوحاً لم تكتشف القيمة الحقيقية لها في عصرها، لأن دلالتها المعرفية تعلو على هذا العصر، ويتم اكتشاف جوهرها الحقيقي في عصور تالية فإلى أى عصر تنتمي هذه الأعمال؟ هل هي تنتمي إلى الزمن الماضي - بحكم شأنها في عصر تاريخي بعينه - أم تنتمي إلى زمن اكتشافها أى إلى الزمن الحاضر؟ من هذه الناحية تكون هذه الأعمال منتمة إلى زمن المستقبل بالنسبة إلى عصرها (مستقبل عصرها). ومن هذا المنطلق أقول إن الحدود الفاصلة بين الماضي والحاضر والمستقبل شديدة التعقيد، وذلك إذا وضعنا في اعتبارنا مفهوم الزمن التاريخي الذي أوضحناه سلفاً.

نواجه نفس الإشكالية بالنسبة للحدود الفاصلة بين الحاضر والمستقبل، فهذا الأخير يتم توقعه من استقرار الحاضر واكتشاف الإمكانيات الكامنة بداخله والتي من الممكن أن تتحقق في زمن المستقبل. أى أن توقع المستقبل عادة ما يقوم على أساس معرفة معاصرة بالظروف الحاضرة، ولكن قد يأتى المستقبل برؤية تختلف جذرياً عن التوقعات السابقة عليها، بل وأحياناً تعارضها، وبذلك يصبح المستقبل معارضاً لزمن الحاضر الذي يكون قد أصبح بالفعل ماضياً. فإلى أى زمن ينسب هذا الجديد سواء كان منسجماً مع توقعاتنا أو كان مخالفاً لها؟ وما هي اللحظة الزمنية الفاصلة بين الحاضر (الهارب دوماً) والمستقبل الذي بمجرد تبلوره يصبح حاضراً ثم سرعان ما يذوب في الماضي؟ لاشك أن المشكلة أعقد من هذا بكثير... وربما لا تحسمها النظرة الواقعية ولا النظرة الميتافيزيقية لأبعادها.. ولكننا نخلص من هذا كله إلى أننا لا نملك غير الحاضر الفعلي، فإلى أى حد يكون وعينا بهذا البعد الزمني الذي لا نملك سواء كما اتضح مما سبق؟

* * *

جدل الماضي والحاضر:

لاشك أن هناك علاقة جدلية بين الماضي والحاضر، فإذا كان الوعي التاريخي بالحاضر هو الذي يحدد - كما سبق القول - موقفنا من الماضي والمستقبل، فإن النظرة إلى الماضي تحدد هي أيضاً الموقف من الحاضر وترسم ملامح المستقبل وإذا

كان الماصى هو أنطولوجيا «الوجود الذى لم يعد موجوداً» والمستقبل هو «الوجود الذى لم يأت بعد»، وكلاهما «غير موجود هنا والآن» أو هما «اللا وجود فى الحاضر» فالفرص المعرفى لوجودهما يكمن فقط فى أن العقل يتذكر الماضى ويتوقع المستقبل. أما الحاضر فهو أنطولوجيا الوجود الحقيقى. أو وجود الموجود الفعلى، والقادر على استدعاء الماضى وتوقع المستقبل. والحاضر باعتباره استمراراً للوجود والوعى مبعأ هو المنعطف التاريخى الذى يحدد نقطة البداية لاتجاه حركة التاريخ إما تقهقراً إلى الخلف أو تقدماً إلى الأمام.

إذا كان الأمر كذلك فما مدى وعى أصحاب التيار الفكرى الأول بالحاضر وكيف انعكس على رؤيتهم للماضى؟ وما هى طبيعة نظرتهم إلى الماضى التى حددوا من خلالها موقفهم من الحاضر وتوجههم نحو المستقبل؟ إن نظرة أصحاب هذا التيار تفتقر إلى الوعى التاريخى بالحاضر والماضى على السواء، فقد رسموا صور غير واقعية عن العصر الذهبى لزمان الماضى، وتصوروا إمكانية استحضاره فى الحاضر ليصبح قوة فعالة فيه، متجاوزين بذلك المسافة الزمنية الشاسعة التى تفصلنا عن الماضى، ومتغافلين أيضاً عن متطلبات الحاضر التى هى بطبيعة الحال متغيرة ومختلفة عما كانت تتطلبه الظروف التاريخية لزمان الماضى، بينما «النظرة التاريخية إلى الماضى هى التى تضعه فى سياقه الفعلى، وتتأمله من منظور نسبى، بوصفه مرحلة انتهى عهدها، وتلاشت فى مراحل لاحقة تتجاوزها بالتدريج حتى أوصلتنا إلى الحاضر» (٧). ربما يوحي هذا النص بأن الماضى يتم تجاوزه تماماً وأن الحاضر يتخطاه إلى مرحلة جديدة كل الجدة، ولكن المقصود بتجاوز الماضى فى الكلام السابق هو تواجده الماضى فى الحاضر بشكل أو بآخر من خلال التواصل مع العناصر الحية والخلاقة والفاعلة فيه وليس بالانقطاع عنه انقطاعاً تاماً. فهذا التواصل هو الذى يسمح بتجاوز الماضى إلى مرحلة أعلى وصولاً إلى الحاضر الذى يحمل الجديد المغاير والذى تتطلبه ظروف الحاضر المتغيرة.

لا شك أن الواقع الحاضر هو لحظة زمنية تتصف بالإلغاز والغموض. ولكونها تتوسط الماصى والمستقبل، فإن ما يلقي عليها الضوء هو عمق الإحساس بالواقع التاريخى الذى يجعلنا نستقرئ الماضى بأكمله من منظور مستقبلى، لأن الوعى

التاريخي هو الذي يمدنا بالقدرة على نفاذ الرؤية في الماضي . وإذا كان من الصحيح أن الزمن الماضي لا رجعة له من الناحية التاريخية، فمن الصحيح أيضاً أن الماضي ليس مجرد تراكم نوعي وكمي لأحداث تمت في زمانها وارتبطت بظروفها التاريخية، بل هو ماضي ينطوي على لحظات وعي ولذلك أصبح تراثاً ثقافياً يحمل قيماً يمكن أن تدفع مسيرة التاريخ إلى الأمام، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن الماضي - إذا نظرنا إليه وفق مفهوم الزمن التاريخي السابق شرحه - ينطوي أيضاً على فترات زمنية خالية من المعنى ومفرغة من القيمة بحيث يمكن أن تدفع حركة التاريخ لا إلى الأمام بل إلى الخلف (لا بالمعنى المكاني للكلمة فحسب، بل تفضي أيضاً إلى التخلف بالبعد الزماني للكلمة). وبهذا تصدق عبارة «من التراث ما يعرقل ومنه ما يحرك ويدفع»^(٨).

وكما أسلفنا القول فإن الوعي التاريخي بالحاضر هو الذي يحدد توجهنا إما إلى الماضي أو إلى المستقبل . فإذا كان الحاضر مثمرًا ومبدعًا وملهمًا دخل في علاقة جدلية مع المستقبل وفتح الطريق إليه. ودخل كذلك مع الماضي في علاقة جدلية وأخذ منه ما يدفعه لإغناء الحاضر والتوجه للمستقبل . ولكن إذا كان الحاضر عقيماً وبائساً وخالياً من الأفعال المبدعة فإنه يتخذ من الماضي بديلاً عن الحياة في الحاضر. بعبارة أخرى لن يكون هناك أي معنى يمكن إضفاءه على الحاضر إلا بالرجوع - أو إذا شئنا القول بالهروب - إلى الماضي، أي أن «الماضي يعزز الحاضر بدلاً من أن يكون موضوعاً للبحث النزيه المجرد عن الهوى»^(٩). وبفراغ الحاضر من القيمة يفقد ديناميكيته ويستمد مقوماته من الماضي، وتفقد تجربة الزمن الحاضر معناها. فإذا توقف «أحد وجوه الزمان عن الوجود سيتوقف جريان الزمان. ولن تكون هناك إذن حياة طبيعية، أي يفسد الزمان وتفسد معه الحياة»^(١٠). وهنا تظهر محاولات استدعاء الماضي وغرسه في بنية الزمن الحاضر، فالشعوب والحضارات «التي لا تعيش حياة أرضية فعالة، ولا تملأ حاضرها بأعمال لها تأثيرها تعيش في مقبرة Cemetery أو تعيش في الماضي»^(١١). ولكننا سلمنا من قبل أن الزمان في حد ذاته حيادي القيمة، فكيف تم إضفاء المثالية والقيمة على الزمن الماضي لبعثه من جديد ليحيا في الحاضر؟

تحتفظ كل المجتمعات قديمها وحديثها بتصورات محددة عن ماضيها البعيد، ويعب على هذه التصورات نوع من التقييم الإيجابي، وربما يتضح هذا فى أسطورة العصر الذهبى المفقود الذى أضفت عليه المجتمعات الأولى نوعاً من المثالية. فما هى العوامل التى ساهمت - سواء بشكل مباشر أو غير مباشر - فى وضع الأسس الراسخة لهذه النظرة التى أحاطت العصور الماضية بهالة من القداسة؟ وكيف تم خلع القيمة وإضفاء المثالية على الماضى التاريخى؟

أسهمت بعض العوامل فى تمجيد الماضى منها أن الثقافة الميثولوجية للشعوب رسمت صوراً خيالية مثالية للأزمان الماضية، كما أن «الذكرىات والأساطير فى معظم الحضارات تفسد وتشوه التسلسل الزمنى الدقيق، فهى تسلم بما لديها من شواهد دون نقد أو تمحيص. كما أنها تخطط الأسطورة بالتاريخ، والبشر بالآلهة والأبطال، والواقع بالخيال، والحقيقة بالمأثور الأدبى»^(١٢). فقد قامت الأسطورة بدور أساسى فى إضفاء الحياة والديناميكية على الأسلاف الذين ظلوا حاضرين دائماً فى ذاكرة الشعوب على الرغم من غيابهم وبعدهم الزمنى والتاريخى. وترسخ التفكير الميثولوجى فى الوعى الاجتماعى للشعوب - وإن كان بدرجات متفاوتة - وتوارثته الأجيال بحيث أصبح الماضى مشاركاً فى الحاضر، وأصبح الأسلاف الموتى - حتى من لم يدفعوا منهم حركة التاريخ فى الماضى - هم الذين يتحكمون ويسيطرون ويديرون دقة الزمن الحاضر كنماذج يتوجب احتذاؤها^(١٣).

بوسعنا أيضاً إدراك العلاقة بين إضفاء المثالية على الماضى التاريخى وبين التجربة الاجتماعية، فعلى الرغم من أنها علاقة معقدة ولكن لا يصعب التدليل عليها من الشواهد التاريخية. فقد ارتبطت عملية تقييم الماضى بظروف اجتماعية وتاريخية معينة، وارتبط تذكر العصور المثالية فى الماضى البعيد «بالطبقات الاجتماعية الدنيا فى المجتمع. وهى الطبقات غير القادرة على التعرف على رموز التقدم فى التاريخ أو اكتشاف أية قيمة إيجابية فى مساره تفتح الطريق أمامهم إلى مستقبل أفضل. وفى هذه الحالة تكون عملية التقدم فى التاريخ هى فى طريق العودة إلى عصر سابق. حيث كان يعيش كل الناس متساوين وسعداء. ويكون المستقبل فى هذه الحالة هو التطلع إلى عودة الجنة المفقودة للحياة الطبيعية الأولى»^(١٤). وإذا كانت الطبقات

نديا من المجتمع وكذلك الشعوب في مراحل تدهور حصاراتها صنع فيهم عيب لماضيها أكثر من حاضرها، وترسم صورة مبالغاً فيها إلى حد لا تخطؤه عين الدارسين للعصور التاريخية القديمة، فمن المفارقة أن يجد فئات اجتماعية أخرى تنظر إلى عصر الحقبة التاريخية نظرة يغلب عليها الازدواج وأصحاب هذه الفئة هم الطبقات الاجتماعية الثورية الصاعدة في المجتمع التي تتصور أنها تأتي بفكر جديد مخالف للفكر السائد في مجتمعاتها بفرض التغيير ومثل هذه الطبقات إما أن تنظر إلى الماضي نظرة ازدراء واحتقار من منطلق أنه مخالف لأفكارهم الجديدة، فتنتقص من قدره وتبخسه حقه، وتتهمه بالتخلف أو الرجعية، وتحاول بقدر طاقتها برع أية قيمة مثالية عنه، أو أن تسعى هذه الطبقات إلى البحث عن أسلاف لها في الماضي لتعطى حركاتها الاجتماعية الجديدة نوعاً من الشرعية، ولتضمي عليها نوعاً من الإجلال والعظمة المستمدة من الصور الخيالية للقداسة التي رسمتها عقول الشعوب لأحقابها الماضية: وفي كل الأحوال السابقة التي حصرت الزمن الماضي بين التقييم والتعطيل (أو التحقير) حدث نوع من التزييف للماضي، وعندئذ تصدق العبارة التي تنص على أن: «من الصعب النظر إلى الماضي بغير تزييفه، لأن الحاضر يغمز الماضي ويشوّهه. إنه ليس هو الحاضر ولا الماضي ولكنه نوع من الزمن المزيف» (١٥).

وتضمي الشعوب نوعاً من المثالية والقداسة كذلك على بعض اللحظات التاريخية في الماضي متمثلة في زمن البدايات الأولى، سواء كانت بدايات دينية أم سياسية أم اجتماعية. ففي الحركات الدينية الكبرى يتم إضفاء قيمة خاصة على رمز ميلاد المبشرين بهذه الديانات، فيصبح زمناً مقدساً باعتباره لحظة تاريخية تختلف تماماً عن كل الفترات الأخرى للتاريخ، وهي اللحظة التي شهدت ميلاد الحقيقة الأسمى والتي نرب عليها تطور المجتمع أو ميلاده من جديد. ثم يظهر من حين لآخر حركة إصلاحية دينية تزعم محاولة استعادة القيم المفقودة والحقائق السامية التي كانت سائدة في العصور الأولى للبدايات الدينية المقدسة والتي أفسدتها فترات تاريخية لاحقة وما يحدث مع مؤسسي الديانات، يحدث أيضاً مع مؤسسي الحركات الثورية الاجتماعية والسياسية حيث يصمى عليهم أتباع هذه الحركات هالة من القداسة بما لإحسان تناعهم على الانصياع لأفكارهم ثم يحلهم فيهم حاصه على

اللحظات الزمنية التي انطلقت فيها هذه الحركات، باعتبارها اللحظات التي وضعت فيها المبادئ الأساسية، ويحاول أنصار هذه الحركات استدعاءها في الحاضر متذرعين بحجة المحافظة على الأفكار الأصلية والإخلاص والوفاء لها^(١٦). وربما يفضي أيضاً أتباع هذه الحركات تلك المثالية على مولد حركاتهم في محاولة منهم للدفاع عن أفكارهم وتوجهاتهم ضد مساعي التعبير من ناحية، وأيضاً لمحاربة أية أفكار جديدة أو مغايرة تعارض مصالحهم وأهدافهم، وللوقوف في وجه التهديدات التي تتعرض لها معتقداتهم من ناحية أخرى، فيتخذون من قداسة اللحظات التاريخية الأولى حجة قوية لتدعيم مواقفهم السكوبية وتثبيتها عند محطات بعينها في مسار التاريخ، وفي سبيل هذه الغاية يلجأون في أحيان كثيرة إما إلى إخفاء الظواهر السلبية المرتبطة بزمان البدايات في محاولة لمحوها من ذاكرة التاريخ، أو يلجأون إلى تحويلها بحنكة شديدة إلى ظواهر إيجابية يحيطونها بهالة المجد والعظمة، وتاريخ الثورات في العالم يشهد على هذا

يوجد أيضاً في المجتمعات البدائيات الأولى والحضارات القديمة نوع من التقييم الإيجابي لزمان الماضي، والقيمة الخاصة التي نسبت إلى هذا الزمان تعود إلى أن بدايات البشرية هي اللحظات التي تم فيها وضع أسس كل المعتقدات وأشكال التنظيم الاجتماعي^(١٧)، وهي أيضاً الفترة التاريخية التي عاشتها الإنسانية بشكل تلقائي عفوي طبيعي وفي حرية تامة قبل وضع القوانين المدنية التي تنظم المجتمع تنظيمياً فرض على الإنسان أنواعاً عديدة من القيود، وأفقده حريته الطبيعية وحياته الفطرية التلقائية التي عاشها في ظل حياته البدائية. كل هذا على الرغم من أن الإنسان خلال هذه الحقبة الزمنية لم يكن على وعى بالتاريخ ولا بالماضي التاريخي. لكن هذا التقييم الإيجابي للمراحل البدائية الطبيعية الأولى في حياة الجنس البشري نجده أيضاً في كتابات بعض المفكرين المتأخرين الذين عاصروا فترة ازدهار العلم والفن والفكر، ولكن راودهم الحنين الدائم للعصور البدائية الأولى، نجد هذا في كتابات روسو المبكرة، ونجده أيضاً في الموقف التقييمي للعصور القديمة في عصر النهضة. وإذا كنا قد وسمنا العصور البدائية الأولى بأنها خالية من الوعي التاريخي أو من الماضي التاريخي، فإن العصر الأخير - أي عصر النهضة - هو نموذج لهذا الوعي التاريخي عندما بدأ الباحثون

الأوريون «يدركون لأول مرة كيف كانت أزمانهم متميرة عن الأيام السابقة» ،كبر رجال عصر النهضة مجتمعات الأعريق والرومان القديمه، وراودهم الأمل في محاكاتها: غير أنهم كلما توعلوا في دراسة تلك الحضارات، وجدوا أنها غير قابلة للمحاكاة أساساً. ذلك أن أوروبا الحديثة كانت تمتلك مزايا تكنولوجية لم تكن معروفة حينذاك... واكتشاف هذه الفوارق الجوهرية القائمة بين الأزمنة الماضية وبين الحاضر هو لبُّ البحث التاريخي الحديث. إذ تمخض لأول مرة عن الوعي بالمفارقة الزمنية»^(١٨). وسنرجى الحديث عن هذه المفارقة الزمنية وعن الوعي التاريخي في عصر النهضة إلى الجزء الأخير من البحث.

لقد كشفت النظرة التاريخية للماضي - كما عرضنا لها على الصفحات السابقة - عن عدم اكتشاف مواطن القوة والضعف فيه. والفكر الذي يدعو إلى تمجيد الماضي على إجماله بدون مراجعته مراجعة جذرية هو فكر يتجاوز «المفارقة الزمنية» - المشار إليها في النص السابق - بين الماضي والحاضر، ويقتصر على الاستعانة بمقومات الماضي لمواجهة المتغيرات المستجدة في زمن الحاضر. هذا الفكر غالباً ما يغيب عنه الرؤية النقدية للتراث الثقافي فلا يستطيع اكتشاف الإمكانات الكامنة في رحم الماضي والتي من الممكن إلقاء الضوء عليها وتطويرها في الحاضر وفق متطلبات العصر لدفعه إلى الأمام، فيختلط الغث بالثمين، ويصبح «التطلع إلى الوراء» هو أمل الحاضر، وبذلك يضيع الماضي ويضيع معه الحاضر. فمتى يموت التراث ومتى يحيا؟ نستعين بالنص التالي للإجابة عن هذا السؤال: «لو شئنا أن نلخص في كلمة واحدة التضاد بين النظرة إلى التراث التي تؤدي إلى تقدم فكري، وتلك التي لا يترتب عليها سوى التخلف، لقلنا إن التراث في الأولى، يحيا من خلال موته، أما في الثانية فإنه يموت من خلال حياته. في الأولى يكون التراث متصلاً، لا يطرأ عليه انقطاع، فتكون النتيجة أن كل مرحلة قديمة تمهد الطريق لمرحلة جديدة تعلو عليها، وتستوعبها في ذاتها ولكن مع تجاوزها وتفنيدها.. أما في الثانية، حين يحدث انقطاع في التراث، وحين تتم محاولة الإحياء دون إدراك لمقتضيات العصر الجديد الذي طرأ بعد الانقطاع الطويل، فإن هذا الإحياء ذاته موت للتراث، لأنه يبعثه من جديد في غير وقته، ويزرعه - كالقلب الغريب - في جسم عصر لا بد أن يرفضه»^(١٩).

من كل ما سبق يتضح أن النظرة التاريخية إلى الماضي تستوجب رؤيته في سياقها الخاص وأن تعامل كل فترة زمنية بوصفها كياناً مستقلاً وذات دلالة في ذاتها. وبهذا المعنى يكون للحاضر أيضاً كيانه الخاص ودلالته التي تتجاوز الماضي، وقد يفهم من هذا الدعوة أو محاولة الفصل بين الأزمان التاريخية، أى فصل زمن الماضي عن الحاضر، وحقيقة الأمر أن هذا غير ممكن لأسباب تند عن محاولتنا لأن الماضي متضمن في الحاضر بشكل أو بآخر، وفي ضوء ما سبق شرحه فإنه ليس هناك حدود فاصلة بين الماضي والحاضر والمستقبل، لكن العلاقة بينهما علاقة جدلية ويقدر ما يوجد فيها انقطاع، كذلك يوجد اتصال بنفس القدر.

* * *

جدل الحاضر والمستقبل:

إذا كنا قد رأينا في جدل الماضي والحاضر أن افتقار الحاضر للقيمة والمعنى يفضي بحركة التاريخ إلى العودة إلى الماضي والتشبث به، فلا بد أن يكون العكس صحيحاً أى عندما يكون الحاضر خلاقاً ومبدعاً ومشعراً فإنه يفتح لنا الطريق إلى البعد الثالث والأخير من أبعاد الزمان ألا وهو المستقبل. فالمستقبل بهذا المعنى يستخلص من الحاضر ويتم التنبؤ به على أساس المعرفة الموضوعية المحيطة بكل ظروف الحاضر. ومع ذلك فإن المستقبل عندما يأتي إلى النور قد يتبين أنه مختلف اختلافاً جذرياً عن التنبؤات والتوقعات التي نمت عنه، وقد يكون في بعض الأحيان متناقضاً معها. فإلى أى حد يمكن أن يكون هذا صحيحاً؟ الإجابة عن هذا السؤال تعود بنا إلى إشكالية الحد الفاصل بين الحاضر والمستقبل والذي لا يمكن تحديده أو تعيينه بشكل ثابت، كأن تكون سنة معينة حداً فاصلاً بين حقبتين زمنيتين. وربما تزداد الإشكالية صعوبة إذا ما أخذنا في الاعتبار فكرة عبور الزمن، لأن «فكرة الزمن الذي يعبر مرتبطة بفكرة الأحداث التي تتحول باستمرار من مستقبل إلى ماضى، فنحن نفكر في الأحداث باعتبار أنها تقرّبنا من المستقبل، بينما الواقع أننا نمسك بها في الحاضر اللحظي ثم نذوب أو نتراجع إلى الماضي»^(٢٠). ولكن لو تجاوزنا هذه الإشكالية التي يصعب الفصل فيها، ونظرنا إلى القضية من زاوية العلاقة الجدلية بين الحاضر والمستقبل، لوجدنا أن توقعات المستقبل وتحققاتها تتوقف على شدة الوعي بالزمن

الحاضر، ودراسة الواقع التاريخي دراسة متأنية لاستنباط ما بداخله من بدور يمكن أن
تطور في زمن المستقبل. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يمكن أن تنتهي إلى أن
الحاضر يضم كل الأحداث المستقبلية التي ستكون بدورها مجرد تكرار له - أي
للحاضر - ومجرد نتائج مستخلصة منه، أو ربما تأتي أحداث المستقبل على صورة غير
متوقعة نتيجة تطورات أو اكتشافات مفاجئة تجعل امتداد الحاضر في المستقبل أمراً
مستحيلاً، ومن هنا يصبح المستقبل شيئاً جديداً كل الجدة بالنسبة لما سبقه.

والحقيقة أن للعلاقة الجدلية بين الحاضر والمستقبل أبعاداً أخرى يشهد عليها
التاريخ الإنساني ويحددها موقف البشر من الحاضر نفسه. فعندما يستحوذ الحاضر
على رضى الناس فإنه يقلل من اهتمامهم لا بالمستقبل فحسب، بل بالماضى أيضاً،
ولعل عبارة نيتشه التالية أصدق تعبير عن حالة الوفاق مع اللحظة الحاضرة: «أنتى
طوال عمري لم أعرف الصراع، لم أرغب فى شيء، ولم أتطلع لأى شيء. أنظر
للمستقبل كبحر لامع السطح، لا أتمنى لأى شيء أن يكون غير ما هو عليه، ولا
أتمنى لنفسى شيئاً، لا أصارع فى سبيل شيء»^(٢١). أما إذا كان الحاضر لا يرضى
عنه الناس بأى شكل من الأشكال، بل يزودهم بالوسائل والإمكانات القادرة على
التغلب على مشاكل هذا الحاضر، فإنه يفتح آفاق المستقبل بدون أن يجعل الحاضر
منفراً لهم، لأن هذا الحاضر هو الأساس الذى يقوم عليه المستقبل. من ناحية أخرى،
إذا نظر الناس إلى الحاضر بغير رضى واعتبروه غير محتمل ولا يمكن التغلب على
مصاعبه، فهذا الحاضر يجعلهم ينظرون إلى المستقبل نظرتهم إلى شيء غريب عنهم
كما هم غرباء عنه. وهذه النظرة المغترية إلى المستقبل تعتبر نفيًا لهذا الحاضر نفسه.
إنهم يحلمون فى هذه الحالة بمستقبل أفضل مقترن بالرفض الكامل لأى محاولة
لبنائه على أسس الحاضر، والدليل على ذلك أن الروابط القائمة بين المستقبل
الأخروى وبين الحاضر تكون روابط سلبية ورمزية فحسب^(٢٢). ومع أن الإيمان
بالأخريات جزء لا يتجزأ من التدبير الصحيح، فإن الحلم الأخروى الذى يتشث به
الناس خصوصاً فى أوقات المحر وعندما يأسون بأساً مطلقاً من الحاضر، هو نوع من
الهروب من العيش فى الحاضر، أو هو بمعنى آخر تعبير عن حالة عدم الوفاق مع
الواقع الحاضر، فيلتمسون العزاء فى واقع آخر لا زمانى، وفى عالم آخر ما وراءى وغير

موجود في هذا العالم، وفي هذه الحالة تنقسم عرى العلاقة الجدلية بين الحاضر والمستقبل، ليس هذا فحسب بل يقترب الحاضر ويغيب المستقبل تماماً.

يتضح مما سبق أن الحاضر هو نقطة الانطلاق إما إلى الماضي أو إلى المستقبل، بحيث يمكننا أن نردد مع القديس أوغسطين في اعترافاته: «أن الإنسان لا يستطيع أن يقول إن هناك أزماناً ثلاثة: الماضي والحاضر والمستقبل، ولكن ربما يكون من الجائز أن يصيب عندما يقول بأن هناك ثلاثة أزمان، هي حاضر المجريات الماضية وحاضر الوقائع الحاضرة وحاضر الأحداث المقبلة. والواقع أن هذه الأشياء الثلاثة حاضرة في الذهن وأنتى لا أراها في أى مكان آخر، حاضر الماضي أو الذاكرة وحاضر الحاضر أو الخدس وحاضر المستقبل أو الترقب»^(٢٣). قد يفهم من هذه العبارة التى اختزلت كل أبعاد الزمان فى بعد واحد، أنه يتعين علينا أن نعيش فى الحاضر، الذى لا نملك سواه، ولكن تواجهنا مشكلة الحاضر المتغير دوماً، والذى سرعان ما يذوب فى الماضي، فاللحظة الحاضرة هاربة، فأين المخرج من فناء اللحظة؟ لن يتعرض هذا البحث لهذه الإشكالية الميتافيزيقية التى لم يحسمها التاريخ الطويل للفكر الفلسفى ولا نظنه سيحسمها على الإطلاق. ولكن لما كانت «العلاقة المتبادلة بين الآتى والمنقضى تتعاقب فى الحاضر»^(٢٤). فإننا سنعرض لزمن الحاضر بشكل أكثر واقعية طالما قدر علينا العيش فيه.

نفرض علينا كل التحليلات السابقة أن نمسك باللحظة الحاضرة وأن نملأها بما يضمن عليها القيمة والمعنى على الرغم من تعرضها الدائم للهروب والزوال، ولعل الفناء السريع لها هو الذى يمنحها هذه الأهمية. وعلى الرغم من ذلك فإننا نجد تفاوتاً فى الوعى بالزمن الحاضر بين الأفراد والشعوب أيضاً بحيث تختلف تجربة الزمن اختلافات متباينة. ووفقاً لما تناوله هذا البحث فى بدايته من عدم تجانس الزمان التاريخى حتى بين لحظاته المتزامنة، وعن تعدد أصوات الزمن ليس فى داخل العصر الواحد فحسب، بل أيضاً بتعدد المستويات الاجتماعية داخل المجتمع الواحد، فهل يصح لنا بعد كل هذا أن نساوى بين الأبنية الزمنية بحيث نصدر حكماً مطلقاً بأن على البشر جميعاً أن يحيوا فى زمن الحاضر الذى رأينا - وفق التحليلات السابقة - أنه لم تحسم الحدود الفاصلة بينه وبين بعدى الزمان الآخرين (الماضى والمستقبل)؟

بطبيعة الحال لا نستطيع القول بهذا وإلا وضعنا كل الفروض الأساسية لهذا البحث في مهبط الريح. لكن يمكن التأكيد على أن هناك مواقف متعددة للتعامل مع تجربة الزمن لا على مستوى الأفراد فحسب، بل على مستوى الشعوب أيضاً، بحيث يعيش الفرد (أو الأمة) زمن الحاضر بأسلوب أو بطريقة مغايرة لسائر أفراد مجتمعه، كأن يتخذ الإنسان موقف العيش في اللحظة. ويكون شعاره أن الإبداع في اللحظة أكثر أهمية من الماضي والمستقبل. فالماضي قد حدث ولا حيلة له في تغييره، والمستقبل يتطلب منه التضحية بالعيش في اللحظة من أجل إنجازات لم توجد بعد. بالإضافة إلى عدم ثقته من أنه سيأتي وفق التصورات المرسومة له. ونجد نموذج هذا الموقف في عبارة نيتشه السابقة الذكر، وكذلك في بعض الأعمال الأدبية، فنجد عند جوته «فن التركيز على اللحظة الحاضرة والإحاطة الواعية بقيمة اللحظة إذ يقول على لسان فاوست:

«عندئذ لا تتطلع الروح إلى الأمام وإلى الوراء

إذ الحاضر وحده عندنا هو السعادة والهناء» (٢٥)

ونجدها أيضاً في نداء فاوست للحظة بالتريث والوقوف في محاولة لإيقاف عجلة الزمان عند لحظة السعادة القصوى فيخاطبها قائلاً:

توقفي إذن، فأنت رائعة الجمال

إن أثر أيامي على الأرض

لا يمكن أن يغيب في الدهور

وفي استشعار سابق يمثل هذه السعادة

فإنني أستمع الآن بأسمى اللحظات (٢٦).

ولا يكون هذا الموقف على مستوى الأفراد (لاسيما المبدعين) فحسب، بل نجده أيضاً في الحضارات التي يغلب عليها العيش في أزمنة محددة، وربما كان عصر النهضة مثلاً على العيش في اللحظة، وإن كان الوعي التاريخي بهذا العصر على وجه التحديد جعله نموذجاً لكل أبعاد الزمان كما سنرى في ختام هذا البحث.

وهناك أيضاً سمادج من البشر تجعل من حاضرها نقطة انطلاق للعيش في المستقبل، وذلك بتنظيم الحياة الحاضرة تنميماً صارماً قد يتضمن بعض التصحيحات لملاحظات الحاضر من أجل التخطيط لمشروعات المستقبل. ويبدو في هذا النموذج أنه من الأشياء العادية والطبيعية للإنسان أن يعيش من أجل المستقبل. فالإنسان بطبيعته كائن مستقبلي، ودائماً ما يضع أمامه هدفاً محدداً يسعى ويخطط للوصول إليه، فالصبي - على سبيل المثال - يعيش حاضره في حالة استعداد نفسي وعلمي ليستقبل مرحلة الشباب، والشباب أيضاً يخطط مستقبله ليكون رجلاً ناضجاً، وهكذا في مراحل العمر المختلفة يرسم الفرد دائماً صورة للمستقبل وينظم حياته الحاضرة وفقاً لها. ومن ثم تصبح الحياة وفقاً للنموذج السابق - أى العيش في اللحظة فحسب - علامة على التراخي والتقاعد وقصر النظر. كما أنها تعد دليلاً على أن صاحبها يعيش على المستوى الحيواني الذي لا يتجاوز الاستمتاع باللحظة الحاضرة دون أن يفكر فيما يسبقها أو يلحقها، ومعنى هذا أنه يعيش لحظة حيوانية بدون العلو فوق الوجود في الزمن الحاضر. إننا نميل بحكم ماهيتنا البشرية إلى عدم الاستغراق في الزمن الحاضر، بل نحاول أن نتجاوزه إلى ما هو باق ودائم. بل إن الأمر لا يقف عند الفرد وحده، فهناك عصور تاريخية بأكملها وجهت حركة التاريخ ناحية المستقبل، ويمثل عصر التنوير هذا التوجه خصوصاً مع انتشار فكرة التقدم، والإيمان غير المحدود بقدرة الجنس البشري على تحقيق التقدم في المستقبل.

والنموذج الثالث لتجربة الزمن الحاضر يتجلى في محاولة العلو على الزمن للوصول إلى الأبدية، ويمكن أن يتحقق هذا بطريقتين: فإما أن يتخذ شكل البقاء بالمعنى الديني والميتافيزيقي، وإما أن يتخذ شكلاً إنسانياً وتاريخياً في التسليم ببقاء الجنس البشري. وهذه الأشكال الإنسانية من الدوام هي التي تتجاوز تيار الأحداث المتغيرة. ومن هذه الوجهة لا يكون التاريخ مجرد تاريخ للأحداث الماضية، وإنما يكون تاريخاً للحقائق الإنسانية والقيم الإنسانية الباقية أو التي لها صفة الدوام. والنظام الذي نفرضه على أنفسنا في هذا النموذج الثالث هو قبول ما تحمله علينا القيم الأخلاقية والدينية الثابتة التي لا تتغير. والحياة في هذه الحالة تنظمها قيم أبدية أو لا زمانية، وقد قدمها أخلاقيون وفلاسفة مع تسليمهم بطابع الإحكام الشديد الذي تحمله القيم

الأخلاقية. وفي هذا الموقف الذى تتسع فيه المسافة بين الإنسان والقيم الأبدية المتعالية عليه، يسود الاعتقاد بأننا لا ننتهى واقعياً إلى هذا العالم الأبدى للقيم، وإنما نشارك فيه بالتطلع إليه والكفاح لأجل تحقيق قيمه الأخلاقية أو الدينية أو السياسية أو الاجتماعية. ومع ذلك تظل هناك فجوة لا يستهان بها بيننا وبينه، قد يكون فوقنا أو وراءنا، ولكننا نحاول الوصول إليه وهذا يتطلب منا نوعاً من الزهد^(٢٧).

هناك أيضاً نموذج رابع لتجربة الإنسان مع الزمن الحاضر يتعارض مع النموذج السابق وتختفى فيه المسافة أو الفجوة المميزة له، وهو موقف يصبح فيه الإنسان مشاركاً فى عالم القيم كما يصبح أساس مشاركته فى هذا العالم هو مقولة الحب التى تغلب على الزمن وتشارك فى العالم الأبدى وتحل محل الأخلاق الصارمة المنظمة بإحكام كما فى النموذج السابق. ويمثل جويو (١٨٥٤ - ١٨٨٨) هذا المفهوم الأخلاقى فى كتابه «الأجلاق بلا إلزام ولا جزاء» الذى يقرر فيه أن الأخلاق هى فعل مباشر للإنسان، ولا يصح أن يرتبط بما ينبغى ولا بأى نوع من الرهبة والخوف والتهديد (كما فى أخلاق الواجب الصورية عند كانط)، بل تصبح أى الأخلاق - مفهوماً أسمى للتعاون والحب. وهذا الموقف يمكن تشبيهه بالموقف الديونيسى^(*) من الحياة الذى يتعارض مع موقف النموذج السابق الذى هو أقرب إلى الموقف الأبرللى القائم على العقل والاتزان والحكمة. وتظهر نفس الفكرة أيضاً فى ثقافات أخرى، وهى فكرة أن الحب يرتفع بنا فوق الزمن ويخلق واقعاً لا تقيده المعايير والجزاءات والقوانين المحكمة ولا حتى الزهد فى الحياة. وفكرة الحب هذه عبر عنها الحكيم الصينى لاوتزو: «عندما يذهب الحب يأتى العدل، وعندما لا يكون هناك عدل يظهر القانون. القانون هو إعلان بالافتقار إلى الإرادة الخيرة وبداية الفوضى Chaos. بالتخلي عن القانون، والتخلي عن العدل، ستعود الجماعة إلى الأخوة والحب المتبادل»^(٢٨). نجد فكرة الحب أيضاً من الأفكار الأساسية عند عدد كبير من فلاسفة العصر الحاضر ومن أهمهم فيلسوف القيم ماكس شيلر (١٨٧٤ - ١٩٢٨) الذى أكد بأخلاقه المادية - فى مقابل الأخلاق الصورية عند كانط - الجانب الانفعالى والوجدانى فى الإنسان، وقد كان للمنهج الفينومينولوجى تأثير بالغ فى تحليلاته للانفعالات النفسية مفضلاً منطق القلب الذى دعا إليه باسكال..

يبدو الحياة في الزمن الحاضر في كل النماذج السابقة غير محققة لرغباتنا ولا معبرة عن وعينا الصحيح بالزمن. فإذا كنا لا نستطيع إيقاف اللحظة فما فائدة العيش فيها؟ وما فائدة العيش في المستقبل إذا كان يأتي أحياناً مخالفاً التصورات المحددة له سلفاً؟ وما فائدة العيش من أجل قيم أخلاقية جامدة وصارمة إذا كانت تطيح بكل المتع بعيداً عنا وتجعلنا معلقين بقيم نكتفى بالتطلع إليها دون العيش الحقيقي فيها؟ ثم ما فائدة الاعتقاد بوهم أننا مشاركون في عالم القيم الأبدية من خلال الحب؟ ألا يمكن أن يكون هذا الحب مجرد وهم من اختراعنا؟ كيف إذن نحيا زمن الحاضر إذا كنا لا ننتهي إلى أي عالم آخر، بل نحن قوة دافعة في هذا العالم الذي وجدنا فيه؟ هل يكون الحل هو الموقف الذي قدمه برجسون وعبر عنه بمفهومه عن الديمومة بمعنى التدفق الدائم للزمان في مجرى الحياة الباطنة، أي زمن التجربة الحية وهو الزمان النفسي والكيمي المدرك بالحدس؟ وهل الديمومة - التي هي في مفهوم برجسون تقدم مستمر للماضي ونفاذ له في المستقبل. أي أنها امتداد الماضي في الحاضر واختراق هذا الأخير في المستقبل - هي اتصال وتواصل بين أبعاد الزمن ويتحقق فيها الجديد دوماً، كما يؤكد برجسون «كلما تعمقنا في فحص طبيعة الزمن فهمنا أن الديمومة تدل على الاختراع وخلق الصور، والإعداد المستمر للجديد على وجه الإطلاق» (٢٩) أتكون الديمومة بهذا هي الحل السحري لمشكلة الزمن الحاضر، وتكون موقفاً من الزمان يختلف تمام الاختلاف عن المواقف السابقة؟

يبدو أننا ما زلنا بعيدين عن الحل الأمثل لتجربة الزمن في الحاضر، فلا هو العيش في اللحظة وحدها، ولا هو العيش في المستقبل فحسب، ولا في الأخلاق المنظمة، ولا في الأمل المشترك في مملكة سماوية، ولا في الديمومة الخالصة التي تنحصر في النهاية في الزمان النفسي. مع اليقين بأننا كأنماط بشرية متفردة. يمكن أن نعيش في حاضرننا بكل هذه اللحظات السابقة بدرجات متفاوتة، تماماً كما تعيش الشعوب أيضاً حاضرها - كأنماط ثقافية متنوعة - أزماناً مختلفة. ولكننا ونحن سعي للوصول إلى التجربة الصحيحة للعيش في الزمن الحاضر ينبغي علينا ألا نغفل الجوانب النفسية للتوجه الزمني. فمن الناحية النفسية يمكن النظر إلى الزمان بمستويات مختلفة، لأن مشكلة الزمان التاريخي ليست هي الوعي بالزمان فحسب،

فالتوجه أو التكوين النفسى للشخصية يحدد التوجه ناحية أحد أبعاد الزمن وهى الماضى أو الحاضر أو المستقبل التى غالباً ما يحكمها التغيرات التى نظراً على الشخصية. «فالشخص العصائى - على سبيل المثال - يتوجه غالباً ناحية الماضى فى كل أفعاله ويعيش فيه. وبطبيعة الحال لا نشير هنا إلى التوجه للماضى الناتج عن اهتمام الشخص بالتاريخ، فهذا شئ مختلف تماماً، بل وضرورى لتحديد وضع الفرد بين الماضى والمستقبل. كما أن الانصراف إلى الاهتمام بالحاضر فحسب غالباً ما يعوق تطور الشخصية، ويؤدى إلى تغيرات سلبية نتيجة عدم استخدامها - أى الشخصية - لكل إمكانياتها مما يعرضها للتدمير وفقاً للمبدأ القائل بأن العضو غير المستخدم يذبل ويدوى. ومع ذلك فإن التوجه للحاضر ليس دائماً ميلاً أو مزاجاً شخصياً، ولكنه فى أحيان أخرى يكون توجه مجتمع بأكمله، كما نجد فى المجتمعات الصناعية الكبيرة التى تعارس ضغوطاً قوية على شعوبها - من خلال نظام التعليم أو وسائل الإعلام - لتنفيذ سياستها الرأسمالية، وإثارة شهوة النزعة الاستهلاكية فى حاضر مجتمعاتها أو فى الـهنا والآن. وهكذا تظهر التغيرات الإيجابية للشخصية فقط عند الاتجاه نحو المستقبل»^(٣٠). هنا قد يلوح الحل الأمثل للتوجه الصحيح نحو الزمن الحاضر، وبمعنى أكثر دقة عندما يعيش الشخص بشكل مؤقت فى الماضى أو الحاضر فى الوقت الذى يهيمن عليه الاتجاه ناحية المستقبل.

إذا ما عدنا أدراجنا إلى بداية هذا البحث لمناقشة أصحاب التيار الأول (فى ضوء ما توصلنا إليه من حل لإشكالية التعامل مع الزمن الحاضر) وتفنيد دعوتهم للعودة إلى الجذور، فهل تصدق دعواهم التى تجتر الماضى وتتوهم سعادة العيش فيه والاكتفاء به، وتتصور خطأ أن هذا وحده هو الزمان الحقيقى؟ وهل تصدق دعوى التيار الثانى الذى يتطلع للمستقبل مطالباً بقطع كل الجسور مع الماضى؟ من كل ما سبق يتضح زيف الدعوتين وافتقارهما معاً للوعى التاريخى بزمن الحاضر. فلا يمكن بطبيعة الحال الالتفات إلى الماضى واعتباره حاضراً أبدياً، فنحن فى واقع لا زمانى. كما يستحيل بنفس القدر أن نقطع كل الخيوط مع الماضى لأنه - أى الماضى - حتى ولا يزال حياً بيننا على نحو ما، حتى وإن لم نلاحظه عين الراصد لحركة الواقع.

نعود إلى حيث انتهينا من كلامنا عن جدل الحاضر والمستقبل الذى خلصنا منه إلى أننا لا نملك سوى النافع المعيش، فإذا كان «الواقع المعيش...» أو الحياة الحاضرة مبدعة فهي تفتح على المستقبل، ومن خلال هذا الانفتاح على المستقبل نتحول إلى الماضى لنحصل منه على التجارب الضرورية للحاضر. وفي هذه الحالة يدخل الماضى حياتنا بشكل مباشر، وبطريقة أدائية كتجربة ضرورية لحياتنا الحاضرة الخلاقة»^(٣١). هنا تكون العودة إلى الماضى ضرورة ملحة للاستعداد للمستقبل، ولكن هذه العودة إلى الخلف أو إلى الماضى هى فقط لشحد القوى «كمن يقفز فوق خندق، فلا بد له أن يتحرك للخلف قليلاً كي يحفز قواه ويستجمع سرعته»^(٣٢). وبهذا المعنى وحده يمكننا أن نقول فى النهاية إننا نعى الحاضر تمام الوعى عندما ينفذ فيه الماضى والمستقبل بالصورة التى أوضحناها. وعصر النهضة الأوربية هو الفترة التاريخية التى وقع عليها اختيارنا لتكون نموذجاً للوعى التاريخى بالزمن الحاضر، فهى العصر الذى تبلورت فيه النظرة الصنحيحة الواعية للزمن، والتى انطلقت من الحاضر وبدأت بداية جديدة كل الجدة مع عدم إغفال بعدى الماضى والمستقبل.

النهضة الأوربية نموذجاً للوعى التاريخى؛

مادامنا قد اتخذنا من عصر النهضة الأوربية نموذجاً للوعى التاريخى، فلا بد أولاً من التذكير بالمعنى الاشتقاقى للكلمة فى أصلها الأجنبى وفى ترجمتها العربية، لنؤكد من خلاله موقف الوعى فى تلك الحقبة الزمنية من الماضى والمستقبل معاً. فالكلمة الأصلية Renaissance تعنى حرفياً الميلاد الجديد أو الميلاد الثانى. وقد أستخدم على ترجمتها فى العربية بالنهضة التى تعنى البعث أو النهوض من جديد بعد ركود طويل؛ وهى حركة ثقافية بدأت فى إيطاليا منذ القرن الرابع عشر وامتدت إلى بقية الدول الأوربية، وسادتها حركة إحياء واسعة وبعث للتراث اليونانى والرومانى القديم، ولكنه لم يكن بعثاً لشيء ماضى أو إحياء لعصر قديم، بل كان فى جوهره ولادة جديدة لتراث قديم، بمعنى آخر كانت عودة نقدية فاحصة للماضى ومؤسسة للمستقبل. فقد نظر الأوربيون «إلى تراثهم، فى عصر نهضتهم، نظرة ناضجة، لا تخجل من الاعتراف بالاختلاف الجذرى بينه وبين حاضرم الجديد، وكانت بذلك

عاملاً حاسماً فى القصء السرى على نللفهم الفكرى^(٣٣) لقد نم نوضىف رؤىة الماضى بشكل نقدى وواع من أبل الءاضر؁ بأن وضر الأورىون ءرائهم الماضى فى سىاقه ءارىخى؁ وكانوا على وعى بأنه مضى؁ وأءركوا بءس ءارىخى صادق ءلك الفءوة الزمنية ءى ءفصل بىن الماضى والءاضر؁ ومع اعءرافهم بالقىمة الءقىقىة لءرائهم ءلقالى وءقىممه فى إطار عصره إلا أن هذا لم بمنعمهم من الوعى بالءاضر الذى يعىشون فىه وإءراك مءفىراءه ءمءلكءهم رغبة ءامءة فى البدء من ءءىء.

ءمىز عصر النهضة بنظرة ءءىءة للإنسان والكون؁ ءقء كان فى مفهومه العام «عصر الإنسانىة؁ ءمىره روح ءءىءة ءفىض بالءرىة وشعور ءءىء ومهىب بالءورء؁ وواقىة ءءىءة فى ءصور الطبىعة»^(٣٤) أنه أىضاً عصر الاءءشافاء الكبرى؁ وعصر الإصلاء الءىنى؁ ونمو الءول ءقومية؁ وبءاءة انءلاق الاقءصاء الرأسمالى والءءارى مصءوباً بنهضة فنىة شملت كل مىاءىن الفنون والآءاب. كما كانت ' 'ضة ءقرة ءوهء فكرى شمل الروح والمعرفة والفلسفة والسىاسة والاءءماع؁ بءىء بمنكن أن نقول إنها - أى النهضة - وضعت أوربا على عءبة العصر الءءىء.

وصف المؤرخ الفرنسى المشهور مىشلىه النهضة بعبارة شهىرة قال فىها «إنها اءءشاف للعالم والإنسان» أى أنها العصر الذى ءءء «ءءاب الطبىعة» وه ءءاب ءارىخ» معاً. ءقء انءءءء الطبىعة أمام الإنسان لىمعن النظر فىها؁ وساء العصر «الشعور بالاءساء واللامءءوءىة الذى يستولى على البشر»^(٣٥). أى الشعور بلا مءءوءىة الأرض الذى ءءلى فى الكشوف الءءرافىة ورحلاء كولمبوس وماءلال؁ ورحلاء الءوران الأولى ءول الكرة الأرضىة. وأىضاً الشعور بلا مءءوءىة السماء واءءشاف أن الأرض لىست هى مركز الكون؁ وأن هناك العءىء من الأكوان الأءرى؁ الأمر الذى أءى إلى ءءلى عن وءهة نظر مركزىة الأرض لصالء مركزىة الشمس. لقد كان الشعور باللامءءوءىة هو ءعبىر الءقىقى عن أهم الظواهر المءىزة لعصر النهضة؁ وهى روح الءرأة والمءاطرة والمءامرة إلى ما وراء كل الءءوء؁ ءءوء الأرض والسماء والعقل على السواء. الأمر الذى شءع العقل الأوربى على طرء أسئلة كانت مءرمة علىه؁ وأن يطوف فى بلاد وشعوب نائىة وىءوب عالمأ لم بءبمه أءء من قبل. وىطأ أراضى ومىاءىن ءءىءة بعقلىة الراءء والفاءء والمءامر الذى يستمتع بمنعة الكشف ولءة المءامرة

وكما انفتح « كتاب الطبيعة » انفتح أيضاً « كتاب التاريخ » ، واستعاد الإنسان « كرامته الإغريقية » ، ولم يعد العالم متمركزاً حول الشمس فقط ، بل حول الإنسان أيضاً. فالنهضة التي كانت في المقام الأول من أجل الإنسان لم يصنعها سوى الإنسان نفسه ، فكان « الإنسان الصانع » الذي ابتدع فناً عديدة ، ووعت المخيلة دورها في مسار التاريخ فانطلق الفنان باعتباره شخصية فردية خلاقة متحرراً من روابط التقاليد إلى حد كبير ، وكان اكتشاف المنظور الذي فتح الفن على عالم لا نهائي. لقد كانت الإنسانية الواعية بذاتها هي مفتاح عصر النهضة ، فتم تفسير كل شيء بمصطلحات إنسانية معبرة عن الإنسان الذي يعيش على هذه الأرض ، الإنسان الذي أكد فرديته ، وامتلك ذاته ، واتسعت معرفته وتطورت ملكاته النقدية الواعية. وكشفت النهضة عن ميلاد جديد لإنسان جديد ومجتمع يحمل قيماً جديدة ، كما كانت عصر رفع لواء الفاعلية كشعار لإنسان حقق ذاته من خلال العمل ، فكان الإنسان وابداعاته الخلاقة هما الشحنة الهائلة التي دفعت النهضة إلى الأمام كحركة تاريخية في اتجاه المستقبل.

لقد كانت القضية الأساسية في عصر النهضة هي خلق رابطة جديدة بين الإنسان والطبيعة ، رابطة يتم فيها النظر إلى الكون نظرة جديدة غير سكونية ، فكانت الطبيعة الفاعلة عند جوردانو برونو ، أي الطبيعة المبدعة التي تشكل العالم والتي بفضلها يشكل العالم ذاته بذاته ، فكل من الإنسان والطبيعة يسيران جنباً إلى جنب ، وكلاهما لم يكتمل بعد ، بل مازالت أمامهما إمكانية عيانية لعقد تحالف جديد ، وكلاهما في صيرورة متجددة على حد تعبير باراسيلزوس^(**) أن العالم يسقط في العدم إذا لم « يخلق ثانية » في كل لحظة. وأن الإنسان المسلح بخيال خلاق وذكاء مبدع مكلف بإنضاج إنسان أفضل وعالم أفضل. فالطبيعة لا تنتج شيئاً كاملاً منذ البداية ، ولكن على الإنسان أن ينجز ويتم كل شيء^(٣٦). ومع هوبز يتحول العمل والإنتاج - اللذان كان المجتمع الأرستقراطي قد لفظهما نهائياً - إلى أداة لتقييم العالم. فكانت النهضة هي اللحظة التاريخية التي توقفت فيها الرؤية الأفلاطونية التي نهتم بتأمل الأفكار أو المثل وازدرت العمل وترفعت عنه.

إذا كنا قد اتخذنا من عصر النهضة - على وجه التحديد - نموذجاً للوعي

التاريخي فإن هذا يعنى أن العصر الذى سبقه - أى العصر الوسيط - لم يكن كذلك. فهل يعنى هذا أن العصر الذى يعنيه يمثل حالة انقطاع عن العصر السابق له؟ وهل يحق لنا أن نقول إنه عصر بداية جديدة كل الجدة ومقطوعة الصلة بما قبلها؟ وإذا كان هذا صحيحاً، فهل يمكن لنا أن نحدد عصر النهضة تحديداً زمنياً دقيقاً يبدأ من تاريخ هذه القطيعة؟ حقيقة الأمر أن الحدود الفاصلة بين حقبتين تاريخيتين - كما بينا سلفاً - غير ممكنة من الناحية العملية، بالإضافة إلى أنها شديدة الصعوبة فى عصر النهضة، لأن عصر النهضة - كما يرى جورج سارتون - قد مر «بفترتين إحيائيتين، بدأت أولى هاتين الفترتين فى النصف الثانى من القرن الحادى عشر، وبلغت أوجها فى القرن الثالث عشر بحافز من المعارف الإغريقية العربية التى تلقاها غرب أوروبا (عن طريق العرب). وأما الفترة الثانية التى شهدت تقدم المنهج التجريبي فلم تبدأ قبل القرن السابع عشر. وكانت أولى هاتين الفترتين الإحيائيتين فى جوهرها إقراراً للصلات بمعين الحياة الثقافية الأساسى، أى كتابات الإغريق كما نقلها وصححها الباحثون من أبناء الضاد... أما فترة الإحياء الثانية فكانت فى الواقع بداية جديدة... باعتبارها بداية العلم الحديث» (٣٧).

يتضح من النص السابق استمرارية واتصال تراث الماضى بحاضر النهضة، مما يوحي بنفى فكرة القطيعة المعرفية بين زمن النهضة والأزمان السابقة عليها. ولكن حقيقة الأمر أنه حدث فى هذا العصر «بلا ريب انقطاع، ولكنه فى نفس الوقت اتصال وتواصل» انقطاع بالنسبة لما قبله، ولكنه انقطاع لا يتحدد بسنة ولا بعقد ولا حتى بنصف قرن، كما أنه انقطاع لا يلغى ما قبله، وهو بالنسبة إلى ما بعده شئ بارز ومذهل» (٣٨). بهذا المعنى لم تكن النهضة الأوروبية مجرد تطور نوعى وكمى للتراث والتاريخ الثقافى، ولا كانت مجرد ميلاد جديد لتراث قديم فحسب، بل هى ولادة شئ لم يحدث أن تصوره إنسان فى زمن من أزمنة الماضى، فكانت بحق انطلاقاً وبعثاً أو ميلاداً جديداً كل الجدة، «كأية حركة تاريخية كبرى، فإن لعصر النهضة ينباع أصيلة عميقة، فالسياسة والدين والتجارة والصناعة والشغف بتحليل معرفة علمية جديدة، وروح المخاطرة.. قد أسهمت جميعاً فى حفز الحركة» (٣٩).

لقد كانت النهضة لحظة امتلاك الوعي وتحديد ذاته، لحظة إدراك الواقع

العيسى واكتشاف الإمكانيات الثورية الكامنة فيه، والتصميم الإرادى على نقلها من حالة الإمكان إلى حالة التحقق، أى اللحظة القادرة على استشراف المستقبل. ومع أنه «لم يكن فى عصر النهضة نهضة علمية كبيرة، فقد كان مرحلة لازمة للتطور، إنه بمثابة إحدى المعارك التى ينبغى للبشر خوض غمارها لكى يصلوا إلى مستوى أرفع»^(٤٠) ومع ذلك فقد كشفت النهضة العلمية عن بداياتها فى هذا العصر متمثلة فى بعض الكتابات التى تميزت بشدة وعيها بالواقع التاريخى لحاضرها مثل «أطلنطا الجديدة» لفرنسيس بيكون، و«مدينة الشمس» لتوماسو كامبلانيللا، وهما المؤلفان اللذان كشفوا عن إمكانيات هائلة للتطور التقنى بفضل قراءة مؤلفيهما لواقع عصرهما ودراسته بالعلم، فاستطاعا أن يستخرجا إمكانياته الكامنة التى أمكن تحقيقها فى المستقبل. وقدما صوراً لاختراعات علمية عديدة اهتمت بها وحققتهما القرون التالية لهما، كما حقق التقدم العلمى والثورة الصناعية بعد ذلك الكثير من هذه الصور. ولا تخلو كل إبداعات النهضة من إلقاء هذا الضوء على إمكانيات الواقع الكامنة ولا من استشراف الجديد القادم فى المستقبل.

كان عصر النهضة - إذن - لحظة (إذا جاز لنا استخدام هذه اللفظة) تتوسط بين الماضى بكل ما فيه من تراث ثقافى يحمل قيماً يمكن أن تدفع مسيرة التاريخ إلى الأمام، وبين المستقبل بكل ما يحمله من إمكانيات لم تتحقق بعد. وهى لحظة يمكن أن توصف بالغموض والنقص وعدم الاكتمال، وعلى الرغم من كل ذلك فهى اللحظة التى وضعت العقل الأوروبى على طريق المستقبل، كما كانت بمعنى آخر لحظة خروج من الكهف الوسيط إلى الوعى بحرية السؤال والبحث بغير حدود. إنها الميلاد الجديد الذى شمل كل ميادين الفكر والروح والعلم والكشف والمعرفة، وتأسس معه «حاضر» حمل فى أحشائه المستقبل الذى ما يزال مستمراً ومتجدداً إلى اليوم، بحيث نستطيع أن نقول إن حاضر أوروبا الآن والتقدم الذى تعيش فيه هو الابن الشرعى للأسس التى وضعها عصر النهضة. لقد كان - أى حاضر أوروبا الآن - هو المستقبل الذى حملته النهضة فى أحشائها. ولقد امتزج التراث الثقافى والعلمى للزمن الماضى بالذات المكونة والفعالة والمبدعة فى هذه النهضة، أى الإنسان، مما أدى إلى انطلاق النهضة فى مجالات عديدة شكلت فى مجموعها الكل الحضارى

للبيشرية الغربية الواعية المعالة ففي مجال الفلسفة كان جوردانو برونو وكامبانيلا وباراسيلزوس وياكوب بوهمه وفرسيس بيكون. وفي مجال العلوم الطبيعية كان جاليليو وكيبيلر وبيوتن. وفي فلسفة الحق والقانون والدولة والتاريخ كان ألتوسيوس وماكيافيلي وبودان وجروسيوس وتوماس هوبز وفيكو. وكل هذه الإبداعات الحضارية على تنوعها واختلاف مستوياتها والموجهة من أجل الإنسان لم يخلقها سوى الإنسان نفسه. الإنسان المزود بالوعي التاريخي بالمستقبل، وبالإرادة القادرة على تحقيق أحلامه المستقبلية في الواقع المتغير والمتحول باستمرار. وبهذا يمكن القول إن أعظم ما أبدعته النهضة الأوروبية أو أنتجته هو هذا الإنسان الجديد نفسه، وأن أعظم ما في هذا الإنسان هو وعيه الجديد أو بالأحرى وعيه التاريخي والجدلي بماضيه وحاضره ومستقبله.

المراجع

(١) كينيث ج. ديباي. الزمان والمصادفة، ترجمة فؤاد كامل. مجلة ديجين، مركز مطبوعات اليونسكو. عدد ٣١، ١٩٧٦. ص ٧٤.

(٢) عطيات أبو السعود: الأمل والبيوتوبيا في فلسفة إرنست بلوخ. الإسكندرية، منشأة المعارف، ١٩٧٧، ص ٢٥٠ - ٢٥١

Cackowski. Zdzistaw: The Peculiarities of Human Time. (٣)
Dialogue and Humanism. The Universalist Journal. Warsaw
University. Center of Universalism. Vol. IV. No. 1/1994. P.
24.

(٤) جوف، لي، جاك: في العصور الوسطى، زمن الكنيسة وزمن التاجر، ترجمة د. هدى وصفي.
مجلة ألف. القاهرة. الجامعة الأمريكية، العدد التاسع. ١٩٨٩. ص ٢٢٢.

Edwards. Pual (ed.): Encyclopedia of Philosophy. New York, (٥)
Macmillan. V. 8. 1972. article Time. p. 127.

Cackowski, Zdzistaw: Ibid. p. 28. (٦)

(٧) فؤاد زكريا: الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، القاهرة، دار الفكر للدراسات والنشر
والتوزيع، ط ١، ١٩٨٩، ص ٢٧.

(٨) زكي نجيب محمود: ثقافتنا في مواجهة العصر، القاهرة، دار الشروق، ط ١، ١٩٧٦،
ص ١٥٠

(٩) بورتر. روي: فكرة الزمان عبر التاريخ. ترجمة فؤاد كامل. الكويت، عالم المعرفة، عدد ١٥٩،
١٩٩٢، ص ٢٢ - ٢٣.

Cackowski, Zdzistaw: The Time- Space of Human Life. In (١٠)
Dialogue and Humanism P. 76.

Ibid: P. 71. (١١)

(١٢) بورترا، روى: فكرة " . . . عبر التاريخ، الترجمة العربية، ص ٢٢

Cackowski. Zdzistaw: The Peculiarities of Human Time. P. (١٣)
29.

Czarnecki, J. Zdzistaw: On the Idealization of the Historical (١٤)
Past. In Dialogue and Humanism. P. 77.

Cackowski. Zdzistaw: The Time- Space of Human Life. P. (١٥)
69.

Czarnecki, J. Zdzistaw: Ibid. P. 77-78. (١٦)

Ibid: P. 78. (١٧)

(١٨) بورترا، روى: فكرة الزمان عبر التاريخ، الترجمة العربية، ص ٢٤.

(١٩) فؤاد زكريا: الصحوة الإسلامية فى ميزان العقل، ص ٣٧.

Edwards. Paul (Ed.): Encyclopedia of Philosophy. V. 8. (٢٠)
article Time. P. 126.

(٢١) ررد نص نيتشه فى:

Suchodolski. Bogdan: The Manifold Attitude to Time and
Eternity in a single Culture. In Dialogue and Humanism. P.
9.

Cackowski. Zdzistaw: The Peculiarities of Human Time. P. (٢٢)
30-31.

(٢٣) ررد نص أرغسطين فى:

آلان جرا: أحجية الزمان، ترجمة محمد سيد عزب، مجلة ديوجين، مركز مطبوعات اليونسكو،
عدد ٧٢، ١٩٨٦، ص ١١٧.

(٢٤) عبد الغفار مكاوى: اللحظة الخالدة والحاضر السرمدي، فى «شعر وفكر»، القاهرة، الهيئة
المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٥، ص ٢٠١.

(٢٥) بيير هاردو في الحاضر وحده سعادتنا. ترجمة موسى بدوى، مجلة ديوجين مركز مطبوعات اليونسكو، العدد ٧٧، د.ت، ص ٦٠.

(٢٦) جوته: فاوست: ترجمة وتقديم د. عبد الرحمن بدوى، الكويت، وزارة الإعلام، سلسلة المسرح العالمى ١٩٨٩، ج ٣ (النص المسرح الثانى) ص ٢٨٩.

(٢٧) Suchodolski. Bogdan: Ibid. P. 12-13.

(*) من المعروف من الأساطير اليونانية القديمة أن الإله أبوللو يمثل النور والوحدة والنظام والحدود الواضحة، بينما يعبر الإله ديونيسوس عن نشوة الإبداع والعاطفة المتأججة بالحب والخلق والاندفاع إلى الحياة. والأبوللوني والديونيسى مفهوم مزدوج يرجع فى صورته هذه إلى الفيلسوف شيلنج الذى أراد به أن يميز بين ماهية الإله أبوللو التى تتجه إلى الشكل والنظام فى مقابل صورة الإله ديونيسوس الذى يعبر عن النشوة ودوافع الخلق والإبداع التى تدمر كل الأشكال. ففي الإنسان على حد قول شيلنج نجد قوة خلاقة عمياء تتخطى بطبيعتها كل الحدود وتقابلها قوة أخرى عاقلة تعرف حدودها وأشكالها وتتحكم فى نفسها، وكلا القوتين موجود فى الذات نفسها. ويؤكد شيلنج أن سر الشعر الحقيقى يكمن فى العناق المتبادل بين النشوة والانطلاق وبين الاتزان والعقل، وبهذا تتميز العاطفة الأبوللونية عن العاطفة الديونيسية. وقد استخدم هيجل ونيتش وريتشارد فاخر هذا المفهوم المزدوج للتمييز بين طبيعتين مختلفتين. وبعد نيته أهم من ميز بين الأبوللوني والديونيسى فى كتابه «مولد التراجيديات من روح الموسيقى» عام ١٨٧١، إذ جعل الروح الديونيسية المندفعة والخلاقة هى السمة الغالبة للعصر الملحمى والتراجيديات عند اليونان، كما جعل الروح الأبوللوني هو السمة الغالبة للتفكير العقلى والجدلى الذى ساد ابتداء من سقراط وترتب عليه تدهور الروح اليونانية وذبول قوتها ونضارتها. وقد اعتبر نيته أن التراجيديات اليونانية وأوبرات فاخر يمثلان وحدات تجمع بين الأبوللوني والديونيسى.

(٢٨) ورد نص لاوتزو فى الرجوع السابق ص ١٣.

(٢٩) برجسون، هنرى: التطور الخالق. ترجمة د. محمود قاسم، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤، ص ٢٠.

(٣٠) Obuchowski. Kazimierz: The Psychological Aspects of Temporal Orientation. In Dialogue and Humanism P 33

Cackowski. Zdzistaw: The Time- Space of Human Life. P. (٣١)
70.

Ibid: P 75. (٣٢)

(٣٣) فؤاد زكريا: الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، ص ٤٣.

(٣٤) راوولي، جورج: الفن في عصر النهضة. في «حضارة عصر النهضة». ترجمة د. عبد الرحمن زكي، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة، نيويورك، أكتوبر، ١٩٦١، ص ١٣٧.

(٣٥) بلوخ، إرنست: فلسفة عصر النهضة، ترجمة وتقديم وشروح إلياس مرقص، بيروت، دار الحقيقة، ط ١، ١٩٨٠، ص ٤٠.

(**) تير فراستس بومباستس باراسيلزوس (١٤٩٣-١٥٤١) عالم وطبيب شعبي وفيلسوف، ولد في سويسرا، وعاش حياة متقلبة، يعد ممثلاً حقيقياً لروح عصر النهضة، كان لشخصيته تأثير كبير على ملامح فاوست جوته. ينطلق مذهب باراسيلزوس الفلسفي من فكرة أساسية قائمة على التوافقات بين العالم الداخلي والعالم الخارجي، بمعنى أننا لا نفهم العالم الداخلي للإنسان إلا من خلال العالم الخارجي، ولكن أيضاً بدون العالم الداخلي (الإنسان) لا يمكن لنا الوصول إلى العالم الخارجي. إنها عملية جدلية متبادلة بين الميكرو والماكرو كوزم.

(٣٦) انظر بلوخ، إرنست، فلسفة عصر النهضة، الترجمة العربية، ص ٧٩، ٨٢.

(٣٧) سارتون، جورج: العلم في عصر النهضة، في «حضارة عصر النهضة». الترجمة العربية، ص ١٠٢.

(٣٨) بلوخ، إرنست: فلسفة عصر النهضة، الترجمة العربية، من مقدمة المترجم، ص ٧.

(٣٩) تومسون، جيمس وستفال: الرهابة والكشف في خلال عصر النهضة، في «حضارة عصر النهضة»، الترجمة العربية، ص ٦.

(٤٠) سارتون، جورج: العلم في عصر النهضة، مرجع سابق، ص ١٢٥.

المفارقة التاريخية عند نيتشه إرادة الحياة بين الحس التاريخي والحس اللاتاريخي

مقدمة :

يشير عنوان هذا البحث العديد من علامات الاستفهام أولها : ما هي المفارقة التاريخية ؟ وثانيها كيف تتأرجح دراسة التاريخ بين الحس التاريخي - وهو الأساس الذي تستند إليه أية دراسة موضوعية وجادة للأحداث التاريخية - وبين الحس اللاتاريخي وما يثيره من علامات تعجب لم تألفها الدراسات التاريخية ؟ وثالث هذه التساؤلات وأهمها : لماذا نيتشه الآن ؟ وهو سؤال لا يثيره عنوان هذا البحث فقط ، بل هو مطروح في الدوائر الثقافية العالمية منذ فترة طويلة مضت وحتى أيامنا هذه . فعلى الرغم من مرور مائة عام على رحيل نيتشه ، إلا أنه مازال الفيلسوف الذي تدور حوله الدراسات في أنحاء عديدة من العالم ، ليس فقط لأنه من كبار الفلاسفة الألمان في القرن التاسع عشر ، وليس فحسب لتفرد شخصيته في تاريخ الفكر وأهميته الكبرى في تاريخ الفلسفة وتعامله مع أصعب المسائل تعقيداً ، بل لأهمية أفكاره الفلسفية في ميادين عديدة من البحث المعاصر . وعالمية فكر نيتشه يتوقع لها أن تستمر وتزدهر في المستقبل في شكل سلسلة من الدراسات لتحليل وتفسير وتقييم الجوانب العديدة من فكره . وربما يكون الهدف من هذه الدراسات - على تنوعها - هو الإسهام في مراجعة فكر نيتشه الذي تعرض لسوء الفهم وسوء الاستخدام ما يقرب من قرن من الزمان ، وتم التجنى عليه وإخضاعه قسراً وظلماً لأفكار ونظم سياسية - كالنازية والفاشية - ربطت اسمه بأكبر كارثة في التاريخ الحديث .

يعود سوء الفهم الذي تعرض له فكر نيتشه إلى أسباب عديدة ، ساهم فيها بغير شك الفيلسوف نفسه بتناقضاته ومفارقاته الشهيرة ، وتخفى كتاباته وراء أقنعة مجازية نستعصى على الفهم في كثير من الأحيان ، بالإضافة إلى صعوبة التعامل مع المادة الضخمة لأعماله التي أتمت بالتشدر واللاتسقية والنسيج غير المترابط - حتى

داخل العمل الواحد - فى شكل أمثال وحكم وجمل متقطعة . وقد تعرضت فلسفة نيتشه لسوء الفهم من قبل المتحمسين والمعارضين لها على السواء ؛ تعامل البعض مع فلسفته الأخلاقية بشكل يغلب عليه الانفعال والتبسيط المخل الذى أساء فهم هذه الفلسفة على حقيقتها، كما فسر البعض الآخر فلسفته تفسيرات تدعم الأيديولوجية النازية مما نتج عنه كره الناس لـنيتشه أكثر من كرههم للنازيين أنفسهم أو الذين أساءوا استخدام أفكاره، وربما يكون غنى وثناء وتناقضات أفكار نيتشه وشاعرية أسلوبه الغنى بالصور والاستعارات والرموز هى التى أثارت هذه المواقف المتباينة.

لكل الأسباب السابقة تأتى أهمية الدراسات المعاصرة التى تسهم فى مراجعة نقدية متطورة لفلسفة نيتشه التى أثبتت قضايا عصرنا الحاضر أنها ما زالت حية بيننا ، وأن نيتشه بكل المقاييس معاصر لنا، وأنه من طراز من الفلاسفة الذين لا يمكن أن نتجاهلهم ، بل ويتحتم علينا أن نقدّهم حق قدرهم حتى لو وجدنا أنفسنا فى مواجهات خلافية معهم . لم يكن نيتشه مجرد فيلسوف صاغ وجهات نظر فلسفية حول بعض قضايا عصره، ولم يكن يسعى لفهم الفلسفة وتحليلها فحسب، بل تحدى تراثها تحديا نقديا ومارسها وعاشها معايشة باطنية ، بل كان أيضا مهتما بماضى الفلسفة وحاضرها ومستقبلها، وهو الذى وضع «مصير الفلسفة ومستقبلها» موضع سؤال وشك، ووضع نبؤة للتاريخ لمائتى عام قادمة محذرا ومنذرا بمستقبل الفلسفة ومستقبل البشرية . وبفضله ما زال السؤال عن مستقبل الفلسفة والبشرية مطروحا حتى اليوم . والآن وبعد مرور مائة عام ، هل صدقت نبؤة نيتشه فى التاريخ عندما أطلق صيحته : «الآن ستفنى الأخلاق بالتدريج : هذه رؤية كبرى فى مائة فصل للقرنين القادمين فى أوروبا - وهى الأكثر رعبا ، والأكثر شكا ، وربما الأكثر أملا من كل الرؤى»^(١) . هل ستظل صرخة التحذير التى أطلقها قائمة لمائة عام أخرى؟ وهل كان نيتشه فيلسوفا متعاليا على التاريخ ، أم أن رؤيته لم تتجاوز التاريخ؟ وهل صدق استقراؤه لواقع حاضره الثقافى؟ وهل بلورة نيتشه لمشكلة الزمن الحاضر بوضعها فى إطار أوسع وهو مشكلة الحضارة الأوربية ومصيرها ينم عن وعى وحس تاريخى أم أنه يكشف عن الحس اللاتاريخى - بكل ما تحمله الكلمة من مفارقة - أم أنه جمع بين الوعى التاريخى واللاتاريخى معا؟ وهل هذه الرؤية النكوصية للتاريخ

- التى تفسر تاريخ الحضارة الغربية فى عصره بأنه ارتداد ونكوص من عصور بطولية إلى عصر تدهور وانحطاط تجوس فيه العدمية - كانت من أجل الهدم فقط، أم من أجل إثارة التفكير فى المستقبل فى ضوء قلقه على المستقبل الإنسانى ؟ ثم أخيراً، هل الهدف النهائى لنقد نيتشه وهدمه للحضارة الغربية هو تدمير أم إبداع ؟ بمعنى آخر، هل هو آلام احتضار أم مخاض ميلاد ؟

سيحاول هذا البحث الإجابة عن هذه التساؤلات التى تدور فى محورين أساسيين: يدور المحور الأول حول : فلسفة نيتشه التاريخية ، ويتناول مفهوم نيتشه عن التاريخ وكيف يكون فى خدمة الطاقة المبدعة للحياة انطلاقاً من نقده لمفهوم الحقيقة. وينقسم هذا المحور إلى ثلاث نقاط : (١) أنواع التاريخ ، ويعرض للأنواع الثلاثة للتاريخ التى حددها نيتشه وكيفية ارتباط كل منها بالحياة . (٢) المفارقة التاريخية، وهى التى تتضح معالمها فى تأكيد نيتشه على الحس التاريخى والحس اللاتاريخى معاً، كما تتأكد أيضاً فى فكرة العود الأبدى عندما يصبح الماضى مستقبلاً وينصبح المستقبل ماضياً . (٣) الرؤية النكوصية للتاريخ ، وتعرض لرؤية نيتشه لتدهور التاريخ من عصور بطولية نبيلة تعبر عن أخلاق السادة ، إلى عصور متدهورة تتحكم فيها أخلاق العبيد .

أما عن المحور الثانى فيدور حول كشف قناع الزمن الحاضر، ويعرض لرؤية نيتشه النقدية التى تدين تدهور الحضارة فى العصر الحديث وتؤكد رؤية نيتشه النكوصية للتاريخ والحضارة وهى التى سيدور حولها المحور الأول . وينقسم هذا المحور أيضاً إلى ثلاث نقاط : (١) الرؤية النقدية للعصر الحديث: بين نيتشه وروسو ، وقد اقتصرنا فى هذه النقطة على تفسير كل منهما لمشكلة التدهور الحضارى ، وبحثهما عن العلل التاريخية لفساد زمنهما الحاضر . (٢) أصول المجتمع البشرى، التى تتناول الرؤيتين المتعارضتين عند كلا المفكرين لتلك الأصول، وهنا ننتهى إلى النقطة الثالثة والأخيرة من هذا البحث وهى (٣) مأساوية الوجود التاريخى للإنسان ، ويتناول كيف واجه كلاهما تلك المأساة . وينتهى البحث بخاتمة قصيرة عن ضرورة الاهتمام بفلسفة نيتشه التى يمكن أن تساعدنا على تجاوز المحنة الحاضرة للوجود والتاريخ العربى .

أولا : فلسفة نيتشه التاريخية :

قد يتوقع القارئ أن نتحدث تحت هذا العنوان عن نوع المعرفة التي اتبعها نيتشه في دراسة التاريخ، أو عن المنهج الذي سلكه لنفس الغرض، وهي الأمور التقليدية التي تتعرض لها أغلب دراسات فلسفة التاريخ . لكن الأمر يختلف عندما نتحدث عن فيلسوف غير تقليدي مثل نيتشه ، فالتاريخ بالنسبة له ليس موضوعا للقراءة، ودراسته لا تنحصر في جمع وثائق وحقائق عن أحداث الماضي وشخصياته ، ولا أهمية عنده للترتيب الزمني أو المكاني لأحداث التاريخ، بل لا يعنيه منه تلك المسيرة الأخلاقية التي رسمها الله للإنسان على الأرض للوصول في النهاية إلى المملكة النهائية أو مملكة الله . إن التاريخ بالنسبة لنيتشه مشكلة فلسفية وجودية عينية ، وقيمتها تكمن في توظيفه «للزمن القادم» وغايته الكبرى هي الوصول لنماذجه الأسمى .

تنطلق فلسفة نيتشه بأكملها - لا فلسفته التاريخية فقط - من مشروع طموح لإعادة تقييم كل القيم الموروثة . وهو يستهل مشروعه بطرح السؤال «بماذا نؤمن؟ من هنا يجب أن تتحدد أهمية كل الأشياء من جديد»^(٢) . وقد جعل نيتشه من النقد أساس هذا التقييم ونقطة بدايته، وحدد لمشروعه جانبين يمثل الجانب الأول العنصر الإيجابي لإعادة التقييم كما ظهر في «هكذا تكلم زرادشت» وتمثل مؤلفاته المتأخرة العنصر السلبي منه : «والآن بعد أن تم الجزء الإيجابي من مهمتي ، فقد جاء دور الرفض، دور إطلاق صوت : «لا» في القول والفعل : إعادة تقييم القيم الموجودة نفسها، تلك الحرب الكبرى، الإهابة بيوم القرار الحاسم»^(٣) . وقد طرح نيتشه بحثه النقدي للقيم في خمس تساؤلات حول القيم الأساسية التي قام عليها جوهر التراث الغربي : «ما قيمة المعرفة؟ ما قيمة الأخلاق؟ ما قيمة الدين؟ ما قيمة الفن؟ ما قيمة الدولة؟»^(٤) ولأن كلا من هذه الأسئلة يستلزم بحثا أو بحثا مستقلة خاصة عندما نعرف أن إعادة تقييم القيم هي المشروع الأساسي لكل أعمال نيتشه منذ كتاباته الأولى الخصبة وحتى مؤلفاته المتأخرة الأكثر نضجا، وأن مشكلات القيمة هي المهمة التي وهب حياته الفلسفية من أجلها، فلن نتناول في هذا المجال سوى السؤال الأول الذي يندرج هذا البحث في إطاره لما يتضمنه من أسئلة أخرى : «ما قيمة الحقيقة؟ ما قيمة العقل؟ ما قيمة الموضوعية؟ وما قيمة العلم؟ ما قيمة التاريخ؟ وهل الحقيقة شيء يمكن الوصول إليه؟»^(٥) .

لم يطرح نيتشه تساؤله عن طبيعة المعرفة، ولم يهتم بطبيعة الحقيقة - كما فعل سائر الفلاسفة - وإنما حصر دائرة بحثه في قيمة المعرفة، وقيمة الحقيقة، فكان هجومه على التراث الفلسفى الغربى هو بداية هذا المشروع النقدى. فإذا كان أفلاطون «قد وضع فى محاوره «الجمهورية» أسس التاريخ الغربى، فإن نيتشه قد دمر فى «هكذا تكلم زرادشت» هذا التاريخ الذى وهن وفسد بعد أن أضنته المسيحية تاريخياً»^(٦). وإذا كان هناك العديد من الفلاسفة الذين اهتموا بطبيعة الحقيقة، فإن القليل منهم هو الذى شك فى قيمة الحقيقة، فاتخذ نيتشه من هذا الإغفال نقطة بدايته وجعل قيمة الحقيقة - وليست طبيعتها - محورا لفلسفته فى إطار نقده للقيم. ولاشك أن عملية إعادة تقييم القيم أدت إلى رفضها بالكامل. فقد رفض نيتشه رفضاً نهائياً نظرية المثل أو الصور الأفلاطونية، وأخذ على عاتقه تدمير تلك النزعة. وإذا كان أفلاطون قد أسس قديماً ما أطلق عليه «العالم الحق» فقد أكد نيتشه فى «هكذا تكلم زرادشت» أن العالم الحقيقى محض خرافة، وبدأ نقده للتاريخ من نقده للفكرة الأفلاطونية - المسيحية عن الحقيقة مديناً تمييز الفكر الأوروبى بين «ماهية الشئ» و«ما يبدو منه»، مؤكداً أن روح الاستياء والمرارة التى تميز تاريخ الميتافيزيقا الغربية كله من أفلاطون حتى كانط، إنما كانت نتيجة المقابلة بين عالَمين متعارضين «العالم الماورائى» الذى تم تصويره على أنه العالم الحق، وعالم الصيرورة (الهنا والآن) الذى تم تصويره على أنه العالم الظاهر فحسب. وهى الفكرة التى «ملت مفكرى التراث الغربى يخلقون «عالمًا ميتافيزيقياً» كان عند أفلاطون هو «المثل» وكان فى المسيحية هو «ملكوت الرب».

نظرت الحضارة الغربية إلى القيم على أنها الحقيقة التى تستحق التمجيد، فهذه القيم هى التى وضعت الخير، فى مقابل الشر، والصدق فى مقابل الكذب. وأخذ نيتشه على عاتقه اقتفاء آثار سلاله تلك القيم ليؤكد عدم وجود قيمة بدون تقييم «أيا كانت القيم فى عالمنا الآن فليس لها قيمة فى حد ذاتها، ولا وفق طبيعتها - الطبيعة دائماً بلا قيمة، ولكنها تكتسب القيمة فى بعض الأحيان لكونها موجودة - لكننا نحن الذين أضفينا عليها هذه القيمة»^(٧). وقد اضطلع نيتشه بهذه المهمة النقدية فى كتابه «جينالوجيا الأخلاق»، وهى المهمة التى تطلبت دراسة الظروف التى نشأت

فيها القيم الأخلاقية - كيف نمت وتطورت وتغيرت - وتطلبت أيضا دراسة الاشكال المختلفة التي ظهرت فيها تلك القيم الأخلاقية. وقد ظهر اهتمام نيتشه بسلالة الأخلاق «في وقت مبكر في سن الثالثة عشر، فكرس جهده الفلسفي لبحث عن أصل الشر، وعلى الرغم من أنه نسبته - أي الشر - في هذه المرحلة إلى الله، إلا أنه فصل في سن متأخرة بين اللاهوت والأخلاق، وتوقف عن النظر إلى الشر فيه وراء العالم. فكانت دراسته للتاريخ وعلم اللغة واهتمامه بعلم النفس قد حولته إشكاليته وصاغتها بشكل أكثر نضجا؛ تحت أية ظروف ورث الإنسان أحكام القيم عن الخير والشر؟ وهل أحكام القيمة تعد ازدهارا للإنسانية أم علامة على تدهورها؟»^(٨).

لأسباب السابقة قدم نيتشه تحليلا تاريخيا وسيكولوجيا لنشأة القيم وتطورها في محاولة لإقناعنا بالتخلي عن كل أشكال النزعة الأفلاطونية - المسيحية التي وضعت القيم في عالم الخلود أو في السماء، وهو ما يشجعنا على إيجاد قائمة جديدة من القيم تتصدى للتدهور العدسي الذي غرق فيه التراث الأوربي. ويناشدنا نيتشه «بتغيير مكان القيم من السماء إلى الأرض. من الأبدية إلى التاريخ، ويتطلب هذا التغيير إثبات الوجود الأرضي والتاريخي، لأنه إذا تم إنكار أو إغفال أي جزء من الوجود الإنساني، فإن هذا سيفسح مجالا للمثالية أو يسمح بعودتها وعودة فكرة «ما ينبغي أن يكون» لتعود معها الثنائية التراثية بين الوجود الإنساني الناقص الخالي من القيم واليوتوبيا المتخفية أو المتجاوزة للتاريخ transhistorical Utopia كما عند أفلاطون أو المسيحية»^(٩). ويرى نيتشه أن مشكلتنا هي أننا ما زلنا نؤمن بقيم مطلقة وغير مشروطة للحقيقة، وذلك بغير أن نتحقق منها، وأن «ما نحتاجه هو الشك المطلق في كل المفاهيم الموروثة»^(١٠).

يهاجم نيتشه التاريخ الحديث الذي يقف أمام ما يسميه «حقائق» موقفا رافضا للتقييم سواء كان هذا التقييم بإقرارها أو برفضها. ويتساءل في كتابه «جينالوجيا الأخلاق»: «هل يعلن التاريخ الحديث موقفا أكثر تأكيدا للحياة والمثل؟ إن زعمه الأمثل هذه الأيام أنه مرآة: يرفض كل غائبة، ولا يرغب في إثبات أي شيء»^(١١). ويرجع نيتشه هذا الموقف السلبي - في رأيه - لأصحاب النزعة التاريخية إلى نموذج

الزهد الذى ساد كل الفلسفات السابقة التى نظرت إلى الله كحاكم أسمى تنشده ونحتكم إليه - والذى يطالبنا ببتشه بالتخلي عنه، ولذلك تبحث المقالة الثالثة من «جينالوجيا الأخلاق» عن تحرير الإنسان وإرادته من ذلك النموذج، ولا يتم هذا إلا بالبحث فى أصول الأخلاق لنكتشف فى النهاية أننا نفقد الثقة به (أى بالنموذج)، وينفض الإنسان عن نفسه الخوف ليكتسب الشجاعة: «وبصرف النظر عن المثل الأعلى للزهد ascetic ideal، فإن الجنس البشرى لم يكن له معنى، وجوده على الأرض بلا هدف: لماذا الإنسان على الإطلاق؟ كان سؤالاً بلا إجابة، إرادة الإنسان والأرض كانت محتجة وراء القدر الإنسانى الأعظم... ما يعنيه المثل الأعلى للزهد هو أن شيئاً ما مفقود، أن الإنسان كان محاطاً بفراغ مخيف، لا يعرف كيف يمرر ويؤكد نفسه وأنه يعاني من مشكلة أن يجد لنفسه معنى، ولكن مشكلته ليست فى المعاناة نفسها، ولكن فى عدم وجود إجابة عن صرخته المتسائلة لماذا أعانى؟»^(١٢).

وقد عمقت المسيحية فى رأى نيتشه من معاناة الإنسان عندما أنزلت اللعنة على الجنس البشرى من منظور فكرة الذنب والخطيئة الأولى وجعلتهما عمق جوهرها لتدمير الحياة. فأصبح الزهد وما يصاحبه من معاناة نوعاً من العقاب والتطهير معاً، وكان أيضاً هو الذى «قدم للإنسان المعنى، بل كان هو المعنى الوحيد الذى قدم حتى الآن أى معنى هو أفضل من لا شئ على الإطلاق، فيه فسرت المعاناة، وبدا الفراغ الهائل وكأنه امتلاً.. معاناة مدمرة من منظور الذنب.. مع كل هذا تم إنقاذ الإنسان، امتلك المعنى - ولكن لم يعد بالإمكان أن نخفى عن أنفسنا أن الإرادة التى أخذت وجهتها من المثل الأعلى للزهد: هى هذه الكراهية للبشر.. هذا الفزع من الحواس، من العقل نفسه، الخوف من السعادة والجمال، هذا التوق إلى الهروب بعيداً عن كل ظهور وتغير وصيرورة والموت والتمنى والتوق نفسه - كل هذا يعنى - أنها إرادة اللاشئ nothingness، كراهية الحياة، التمرد على الفروض الأساسية للحياة، ولكنها تبقى إرادة !! .. والإنسان يفضل إرادة اللاشئ على ألا تكون هناك إرادة»^(١٣). يتضح من تحليل النص أن المعاناة التى يعانيها إنسان نيتشه تختلف - بغير شك - عن معاناة الإنسان المسيحى، وإن كان لا يفهم من الأولى هل يمارس الإنسان المعاناة من أجل ذاتها، أم من أجل البحث عن المعنى؟ وإذا كان الأمر

كذلك فما هو المعنى الذى يقصده إنسان نيتشه؟ لكر المعاناة فى الحالة الثانية (المسيحية) هى كما سبق القول نوع من العقاب والخنوع للتطهر من الذنب الذى أَلقت به الديانة المسيحية على عاتق البشر، ولذلك يعتقد نيتشه أن البحث فى أصول الأخلاق وتسلسلها هو المسئول عن موت المسيحية كعقيدة، وهو أيضا المسئول عن ضعف وهلاك الأخلاق المرتبطة بها . يرفض نيتشه إذن نظرية الحقيقة التى تقر بأن الحقيقة ثابتة، وهى النظرية التى تأسس عليها التراث الفلسفى والتى استندت إلى نموذج الزهد العازف عن الحياة، ويرفض أيضا الإرادة المفارقة والمنحرفة - فى رأيه - لهذا النموذج ، فما هى إذن الحقيقة التى ينشدها نيتشه؟ وما هى الإرادة المصاحبة لها؟

تشكل فكرة الحقيقة محورا أساسيا فى فلسفة نيتشه، ولكننا لا نستطيع أن نخوض فى هذه المشكلة الكبرى التى تضمنت موقفه من نظريات الحقيقة . فقد تناولت دراسات عديدة مشكلة الحقيقة عند نيتشه وعرضت تفسيرات كثيرة لها منها ما اعتبره بعض الباحثين تفسيرات تقليدية للمشكلة كتلك التى قدمها كل من هيدجر وكارفمان ، ومنها ما أطلق عليه تفسيرات غير تقليدية كما عند دى مان De man والدراسات التى وردت فى كتاب « نيتشه الجديد » New Nietzsche ، وهناك بعض الدراسات التى تؤكد تطور فكرة نيتشه نفسه من موقفه من الحقيقة خاصة فى أعماله المتأخرة التى ربط فيها بين الحقيقة والعلم ، وعلاقة الحقيقة بإرادة القوة وإرادة الحقيقة . وللأسباب السابقة لن نتعرض لجوهر هذه المشكلة التى من الممكن أن تجرف هذا البحث عن الإطار المرسوم له . ولكننا سنشير فقط إلى هجوم نيتشه الشديد على المثل الأعلى للزهد لاعتقاده أن الإيمان بالحقيقة هو التعبير الأخير عن هذا المثل الأعلى .

ربط نيتشه مبدأ الزهد بالفلسفة ، فإذا كانت الروح الفلسفية قد نشأت لظروف طارئة من المثل الأعلى للزهد، فهو يحاول من جانبه تحرير الفيلسوف من الزهد وتحرير الحقيقة من العبودية . فقد درج الفلاسفة على النظر إلى الحقيقة على أنها ثابتة وبذلك تم عزلها عن الحياة، فى حين يرى نيتشه أن الحقيقة متغيرة وتخضع لتقلبات الحياة وتغيراتها . ولذلك يطرح سؤاله « الجينالوجى » : ماذا تريد إرادة

الفيلسوف للحقيقة ؟ لتأتى الإجابة بأنها إرادة محافظة ، كل ما تنشده هو إحاطة على الدات . فالفيلسوف يفضل التحديد على عدم التحديد ، الثابت على المتغير ، الواحد على المتعدد ، لقد كان الدافع الأخلاقى فى تاريخ الفلسفة هو دافع الإبقاء على نموذج محدد من الحياة .

ويرفض نيتشه - بطبيعة الحال - إرادة الفيلسوف للحقيقة بالمعنى السابق شرحه ، لأنه يرى أن الفيلسوف ممثل لإرادة القوة ، ولاقتناعه أيضا بأنه لا يمكن لأى شىء أن ينشأ مستقلا عما حوله ، ولا يمكن له أن يحيا بعيدا عن علاقته بالأشياء الأخرى ، فمذه العلاقة هى التى تشكل ظروف وجوده واستمراره . لقد نشأت كل القيم والأفكار والمفاهيم فى الزمان وفى صور متعددة ، ولذلك كانت مهمة نيتشه فى بحثه عن أنساب الأخلاق هى أن يبرز تلك الظروف العينية والتاريخية إلى النور . كذلك انحصرت مهمته فى تقديم تحليل أو تشخيص تاريخى للحاضر وتقويضه ليفتح إمكانيات تدعيم أو تعزيز الحياة ، فالتقييم الأخلاقى إذن هو أساس البحث عن الحقيقة . وتصبح الحقيقة فى رأى نيتشه «قيمة تستحق الاحترام فقط عندما ترتبط بالتقييم ، أى عندما ترتبط بفعل الإرادة . فالحقائق ليست فى عالم المثل الأفلاطونى ولا فى طبيعة الأشياء ، وإنما فى الإرادة التى تعبر عن نفسها فى هذا العالم ، عالما الأرضى ، وبهذا المعنى فقط تكون «جينالوجيا الأخلاق» عند نيتشه هى المنهج الذى بفضلها نكتشف أصل الأفكار والمثل فى فعل الإرادة . وتركز الجينالوجيا على نوعية خاصة للإرادة ، فعلى سبيل المثال يعيد نيتشه تفسير عبارة «الحقيقة قيمة» أو «الحقيقة تستحق التبجيل» فى عبارة أكثر دقة «أنا أريد الحقيقة بدلا من الخطأ . الجينالوجيا إذن دراسة للطريقة التى تريدها الإرادة ، هل هى إرادة ضعيفة أم قوية ؟ هل هى إرادة نبيلة أم تابعة ؟ هل هى فعل مبدع أم رد فعل انتقامى ؟ هل هى إثبات للحياة أم إنكار للإرادة ؟» (١٤) .

لذلك كله جاء بحث نيتشه فى أنساب الأخلاق على مرحلتين ، فى المرحلة الأولى بحث الظروف التى نشأت فى ظلها أحكام القيمة ، وفى المرحلة الثانية طرح التساؤل عن قيمة أحكام القيمة . بعبارة أخرى نستطيع أن نقول أن المرحلة الأولى كانت بمثابة المرحلة التمهيدية للمرحلة الأخرى النقدية ، ولذلك كانت الوظيفة

الأساسية لجينالوجيا يتنه هي وظيفة نقدية . «إن البحث في أصول تقييماتنا وقوائم الحير ليس متطابقا على الإطلاق مع النقد الموجه لها : على الرغم من أن الإحساس بنوع من الأصل المخجل يجلب معه شعورا بتناقض قيمة الشيء الذي نشأ بهذه الطريقة، كما يمهد السبيل لموقف نقدي منه . ما هي على الحقيقة قيمة تقييماتنا وقوائمنا الأخلاقية؟ ما هي محصلة سطوتها؟ وبالنسبة لأي شيء ؟ الإجابة من أجل الحياة، لكن ما الذي يعنيه نيتشه بالحياة التي طرح من أجلها كل تلك الأسئلة؟ يتساءل هو نفسه ثم يجيب : «لكن ما هي هذه الحياة؟ تشتد الحاجة إلى صيغة جديدة أكثر تحديدا لمفهوم الحياة، إن مفهومي عنها هو : الحياة هي إرادة القوة» (١٥).

يبدو تعريف نيتشه للحياة في هذه العبارة غير محدد تماما - كما تصور هو ذلك - ولن نجد في كتاباته - على كثرتها - تعريفا جامعاً مانعاً لمفهومه عن الحياة. وليس ما يهمنا هنا هو البحث عن مفهوم محدد لفكرة الحياة، بل إن ما يهمنا هو تأكيد نيتشه على أن الوجود كله ليس إلا الحياة، وليست هذه الحياة إلا إرادة ، ولكن هذه الإرادة ليست فحسب إرادة حياة كما يقول شوبنهاور، بل هي إرادة القوة التي لا تعني سوى التسامي والعلو. ولذلك فإن الحقيقة عند نيتشه هي ما يساعدنا على الاستمرار في الحياة ، وهي في كلمة واحدة ما ينفع الحياة ، وبهذا المعنى تكون الحقيقة مرتبطة بالحياة ومتقلبة معها، وليست ثابتة ولا مطلقة، بل هي وسيلة غايتها نفع الحياة .

١ - أنواع التاريخ :

امتد هجوم نيتشه على القيم إلى الهجوم على التاريخ والنزعة التاريخية - هذه النزعة التي رأت أنها حققت غايتها في عصره - فطرح سؤاله عن قيمة التاريخ وليس عن نوع المعرفة التي تسلم بها الدراسات التاريخية، ولم يعنه مدى صدق معرفتنا التاريخية عن الماضي، بل جاء سؤاله عن قيمة التاريخ، لأنه كان على وعي كامل بمخاطر استخدام التاريخ ، لذلك جاء تأمله الثاني في كتابه تأملات في غير أوانها «تحت عنوان يحمل دلالات هذا الوعي «استخدامات ومساوئ التاريخ بالنسبة للحياة» On the Uses and Disadvantage of History for life . لا يبحث

هذا التأمل عن الترتيب الزماني لما حدث فى التاريخ ، بل يحاول أن يفضح زيف ما يسميه التاريخيون فى عصره بالوعى التاريخى ليثبت أنه إحدى العلامات الأساسية للوضع المتفسخ للعصر الحاضر : «سأحاول أن أنظر من جديد لإشياء يفخر بها عصرنا أى دراسته للتاريخ - لكشف ما به من ضرر وخلل وعجز ... إن الحس التاريخى المتضخم - كما هو فى عصرنا - بإمكانه أن يدمر الأمة». (١٦) كما حدد نيتشه هدفه بوضوح من دراسة التاريخ ولماذا نحتاجه: «أى فائدة من التاريخ إذا انحصر فى كونه تعليما عقيما بغير حيوية ، ومعرفة لا ترتبط بالفعل ، ألا يصبح التاريخ بذلك شيئا كماليا لا جدوى منه .. نحن نحتاج التاريخ، لكن لأسباب مختلفة عن تلك الأسباب التى يحتاجها المتسكع فى بستان المعرفة .. نحن نحتاج التاريخ من أجل الحياة والفعل ، لا لكى ندير ظهورنا للحياة والفعل .. نحن نخدم التاريخ بالقدر الذى يخدم به الحياة» (١٧).

هكذا لم يبحث نيتشه فى التاريخ إلا باعتباره مجالا يخدم الحياة ، الحياة على هذه الأرض وفى هذا العالم وليس فى عالم آخر . ولذلك أنزل نيتشه القيم من عالم السماء إلى عالم الأرض ، لا للهبوط بها إلى أدنى المستويات ، بل لتغدو متعلقة بالحياة الأرضية ومرتبطة بها . إن عودة القيم إلى الأرض وإلى الإنسان لا يعنى سوى تمجيد قدرة الإنسان على الخلق والإبداع ، والتأكيد على أن الحياة هى القوة الدافعة وراء هذا الخلق والإبداع ، كما أن الحياة هى العنصر الكامن وراء كل قيمة وكل معرفة . وعلى الرغم مما فى الحياة من قوى دافعة إلا أنها مليئة بالفظائع أيضا ، فإذا كانت الحياة هى إرادة القوة ، فإن هذه القوة - بالمعنى السابق أى التسامى والعلو - تتجلى فى قدرة الإنسان على الوعى بهذه الفظائع ومواجهتها بشجاعة ، وبقدرته أيضا على إثراء نفسه بالعلم والمعرفة والسيطرة على الطبيعة ، ومقدرته على الفعل الخلاق وشجاعته فى الانتصار على نفسه . كل هذا من أجل تمجيد الحياة وإعلائها ، وكل هذا النشاط الخلاق لا يتم إلا من خلال التاريخ الذى يتحول إلى مجال يخدم الحياة .

وإذا وضع التاريخ فى خدمة الطاقة المبدعة للحياة ، فنحن نحتاج - فى رأيه - إلى أن نتعرف على ثلاثة أشكال رئيسية لدراسة وكتابة التاريخ : النوع الأول يسميه

ينشئ التاريخ التذكارى monumental history ، والنوع الثانى أطلق عليه اسم التاريخ العتيق Antiquarian history ، والنوع الثالث والأخير هو التاريخ النقدى Critical history . وتتعلق هذه الأشكال الثلاثة « بحياة الكائن البشرى ، فالتاريخ التذكارى يتعلق بالإنسان ككائن فاعل ومناضل ، ويتعلق التاريخ العتيق به ككائن محافظ ومنطو ، أما التاريخ النقدى فيربط بالإنسان باعتباره كائناً يعانى ويسعى إلى التحرر^(١٨) . فالنوع الأول لدراسة التاريخ يتطلب إنساناً مفعماً بالقوة ، وقادراً على الفعل ، إنساناً لا يستوقفه من التاريخ سوى اللحظات الكبرى فى حياة الجنس البشرى ، ليعرف من خلال التاريخ أن الأفعال المجيدة كانت ممكنة فى يوم ما ، وأن هذا المجد من الممكن أن يعود مرة أخرى ، لأن مثل هذا التاريخ هو نوع من تأكيد الحياة وتعزيزها ، يجنب الإنسان اليأس ويساعده على الفعل . وهذا التاريخ التذكارى يكشف الماضى النبيل المنسى عندما يتعرف فيه الإنسان على المجد البشرى فى فترات الفعل البطولى الذى يخلق الأبدية فى مواجهة صيرورة الزمن ، بحيث لم يعد الوجود الإنسانى فى تلك اللحظات الكلاسيكية النادرة لعبة يلهو بها الزمن ، أو يتلعه تدفق الصيرورة بلا رحمة . ولذلك لابد من الوقوف أمام لحظات الوجود الإنسانى النبيل الذى تمثل فى المجد والأفعال البطولية ، ولابد من تقدير حياة العظماء الذين استطاعوا فرض الأبدية على تدفق الصيرورة من خلال أعمال مجيدة ، فتغلبوا بذلك على الزوال والفناء الذى هو طبيعة كل الأشياء .

ومع ذلك لم يغفل نيتشه مخاطر استخدام هذا النوع من التاريخ . فعندما يكون الدارسون له من البشر الذين يتسمون بالقوة ويمتلكون إرادة الفعل ، أى عندما يتناولوه بشر عظماء ، فإنهم يستلهمون منه الشجاعة ، ويتعلمون من آثار الماضى ويحولون هذا التعلم إلى ممارسة من أجل تعزيز الحياة ، أى من أجل أن يصبح الماضى فى خدمة الحاضر . أما إذا تناول هذا النوع من التاريخ بشر يتصفون بالضعف فإنهم يحولون آثار الماضى إلى أصنام جامدة ، ويختقون قوته المبدعة ولا يوظفونه لتعزيز حياة الحاضر زاعمين أن عظمة الماضى ومجده لا يمكن أن يعودا ، رافعين شعارهم « انظر ، هذا هو الفن الحقيقى ، لا تعر اهتماماً لهؤلاء الذين يريدون شيئاً جديداً »^(١٩) ، وفى هذه الحالة يصبح التاريخ التذكارى « زياً تنكرباً لكراهيتهم للمجد والقوة فى

عصرهم ، كراهية تتخفى وراء إعجابهم المتخم بمجد وقوة العصور الماضية ، وبهذا يقلبون المعنى الحقيقي لهذا النوع من التاريخ : سواء كانوا على وعى بهذا أو لم يكونوا ، ويعملون وفق شعارهم : « دع الميت يدفن الحي »^(٢٠) مثل هؤلاء البشر يتعرفون على العظمة ولكنهم لا يستطيعون أن يأتوا بمثلها ، ولذلك يخنقون الحاضر بالتوقف عن استلهاهم مجد وعظمة لحظات بعينها من الماضي ، ناظرين إلى هذا الماضي على أنه موضوع ثابت وغير قابل للتغيير ، رافضيين تجربته ومعايشته من جديد .

يتميز النوع الثاني من التاريخ - وهو التاريخ العتيق - بنوع من التبجيل والطاعة والاعتراف بفضل الأسلاف على الوجود ، ويميل الباحث في هذا التاريخ إلى المحافظة على جذوره وميراثه متصوراً أنه يخدم الحياة « بالاهتمام بما كان موجوداً في الماضي ويريد المحافظة على الظروف التي أتى هو نفسه للوجود في ظلها لمن يأتون بعده ، وهكذا يخدم الحياة »^(٢١) . يقع المؤرخ لهذا النوع من التاريخ أسيراً لكل ما ينحدر إليه من الماضي ، وهنا تكمن خطورة استخدام هذا التاريخ في رأى نيتشه لأن « كل شيء ماضى وقديم .. يستحق في النهاية التبجيل .. بينما كل شيء جديد يرفض ويستبعد »^(٢٢) . ويفقد المؤرخ لهذا النوع من التاريخ التوتر المبدع بين الماضي والحاضر برفضه الانفتاح على الحاضر والجديد ، وبهذا يميل إلى تحنيط الحياة بل وإلى إفنائها أيضاً ، ظناً منه أنه يحافظ عليها : « عندما تخدم حياة الماضي .. عندما لا يعود الحس التاريخي يحافظ على الحياة بل يحنطها ، تموت الشجرة أذن بالتدريج من قمته إلى جذورها ، وفي النهاية تفنى الجذور نفسها . إن التاريخ العتيق نفسه يفسد منذ اللحظة التي لم يعد فيها ينشط ريوحي بحياة الحاضر »^(٢٣) . وفي هذا النوع من التاريخ نستمع الشعوب مقومات وجودها من اجترار الماضي والعيش فيه ، بل وتتخذ منه بديلاً عن الحياة في الحاضر . ونجد نموذجاً على هذا النوع من التاريخ في واقعنا العربي لدى أصحاب الدعوة للعودة إلى جذور وأصول الحضارة العربية في زمانها الماضي بدون نقد أو تمحيص لاستخلاص أفضل عناصرها وتوظيفها وفق متطلبات زماننا الحاضر ، واستبعاد ما لم يعد يصلح لمتغيرات الواقع الجديد . وبذلك يفرغون الحاضر من القيمة ويكتفون بالوقوف أمام انجازات الماضي ، وكأن التقدم في

نظرهم هو فى طريق العودة إلى الوراء ، بحيث يصبح الأسلاف هم الذين يتحكمون فى التاريخ .

من هذا الموقف الذى انتهى إليه كل من النوعين الأول والثانى من التاريخ وموقفهما من الماضى تظهر ضرورة النوع الثالث، أى النوع النقدى : «إذا أراد الإنسان أن يحقق شيئاً ما عظيماً فإنه يحتاج أن يسيطر على الماضى من خلال التاريخ التذكارى ، ومن يصر فى الجانب الآخر على ما هو تقليدى ومبجل ، فإنه يهتم بالماضى كنوع من التاريخ العتيق ، أما من هو مهموم ومحزون ببؤس الحاضر ويريد أن يلقي بالعبء بعيداً بأي ثمن فهو وحده بحاجة إلى التاريخ النقدى ، ذلك الذى يحاكم التاريخ ودينه»^(٢٤) ويشكل التاريخ النقدى الوجه السلبى من التاريخ التذكارى . فإذا كان هذا الأخير يمتلك الماضى ويستحوذ عليه ، فعلى التاريخ النقدى أن يمتلك القوة لتحطيم هذا الماضى وتدميره . ولكى يعيش الإنسان عليه أن يستخدم القوة من حين لآخر ليحطم جزء من الماضى ويفعل هذا «بأن يحضره - أى الماضى - أمام محكمة تفحصه بنوع من الشك وأخيراً تدينه : كل ماضٍ يستحق أن يدان ، لأن تلك هى طبيعة الكائنات البشرية : فالعنف والضعف الإنسانى قد لعبا دوراً عظيماً فى حياة البشر»^(٢٥) . وإذا كان الماضى قد أدى دوراً خطيراً فى إضعاف الجنس البشرى ، فقد حدد نيتشه الوسيلة المثالية - فى رأيه - للتعامل مع هذا الماضى أو مع ذلك التاريخ : «إن أفضل ما نفعله هو مواجهة تراثنا وطبيعتنا الموروثة بمعرفتها ، ومن خلال طبيعة أخرى جديدة ، نفجر الصراع المنظم ضد ميراثنا الفطرى أو الموروث ، ونغرس فى أنفسنا عادات جديدة ، غريزة جديدة ، طبيعية جديدة تطرح طبيعتنا الأولى بعيداً»^(٢٦) . هكذا يدعونا نيتشه إلى التعامل بقسوة مع الماضى الذى نحن نتاج له ، فنحن نتاج جرائم الأجيال السابقة وحصيله أخطائها . وعلى الرغم من أن هذا واقع لا يمكن تغييره ، فإن بإمكاننا أن نعيد تفسير ماضينا بشكل نقدى ، وأن نبعد تاريخاً آخر بديلاً ، نبتكره نحن بأنفسنا بخلق طبيعة أخرى للجنس البشرى .

ويعد هذا النوع الثالث من التاريخ - أعنى التاريخ النقدى - أصح أنواع التاريخ لتعزيز الحياة ، وهو الذى يحاكم الماضى وينقده ويستمد منه أفضل إمكاناته وعناصره ليطورها فى الحاضر لينطلق بها إلى المستقبل . ويدعو نيتشه كل من

يمارس التاريخ النقدي أن يخلق طبيعة جديدة إذا أراد تأكيد الحياة وتعزيزها. وقد كان نيتشه على وعى بما قد يثيره قوله هذا من التساؤلات أو - إذا تخربنا الدقة - من المخاوف حول تلك الطبيعة الثانية، التي قد يفهم منها أنها طبيعة تابعة للأولى، ولذلك يسارع بتبديد تلك المخاوف بقوله : «لهؤلاء الذين يستخدمون التاريخ النقدي من أجل الحياة، هناك شيء جدير بالملاحظة : وهو معرفة أن هذه الطبيعة الأولى كانت في يوم ما طبيعة ثانية، وأن كل طبيعة ثانية منتصرة ستصبح طبيعة أولى»^(٢٧). ولكن إذا كان نيتشه يحثنا على ممارسة التاريخ النقدي الذي يحاكم الماضي ويدينه ويدمره لخلق تاريخ جديد ، فإن خطورة استخدام التاريخ سواء كان تذكيراً أم عتيقاً أم نقدياً تكمن في أنه يظل دائماً مرتبطاً بالماضي، وكأن مشكلة التاريخ تتلخص في كيفية التعامل مع الماضي؛ فكيف إذن يرتبط الوجود التاريخي بالماضي؟ إن ما يعنى نيتشه من الماضي هو تأثيره على الوجود التاريخي وليس الزمان الذي مضى ويتعذر رجوعه. أى أن المشكلة تتحول إلى علاقة التاريخ بالحياة ، فكيف يرتبط كل منهما بالآخر؟ يؤكد نيتشه في تأمله الثانى فى كتابه «تأملات فى غير أوانها» على الطبيعة التاريخية واللاتاريخية معا ، وضرورة كليهما لصحة الحياة والفرد والشعب والثقافة. ولكن كيف يعيش الإنسان بشكل تاريخي وغير تاريخي فى آن واحد؟

٢ - المفارقة التاريخية عند نيتشه :

قبل أن نتكلم عن المفارقة التاريخية عند نيتشه ، لابد أن نتوقف عند مفهوم المفارقة نفسه paradox وهى كلمة مشتقة من الكلمتين اليونانيتين para (أى ضد) doxa (أى الرأى أو النظر) والكلمة تعنى فى مجموعها ما يكون ضد المسلم به والمعتقد فيه أو المنتظر . أما المفارقة فى المنطق فتعنى العبارة غير الواضحة بذاتها وإن كانت تعبر عن حقيقة ما عكس المتوقع منها . وقد أثرت استخدام مفهوم المفارقة فى الحديث عن فلسفة نيتشه لما تعنيه الكلمة من معنى ما وراء العقل أو متجاوز للعقل. ويجب أن لا يجرع القارئ من هذه المفارقة ، فعندما نتحدث عن فيلسوف مثل نيتشه فإننا لا نستطيع أن نفهمه من خلال المفاهيم والتصورات العقلية المألوفة فى تاريخ الفلسفة ، ولا أن نتعامل مع أفكاره من خلال قواعد وقوانين المنطق. لأن نيتشه فيلسوف لم يعتكف - كسائر الفلاسفة - فى برج عال ليصوغ نظرية فلسفية أو نسقا فكريا، بل عاش الفلسفة وتألم بها ، وكتب بقلم شاعر وتحدث بصوت نبي

مباشرة بحضارة جديدة وتاريخ جديد وإنسان جديد فلا عجب إذن أن تتسم كتاباته بالمفارقات وهو صاحب العبارة الشهيرة «العالم تناقض كبير»

إذا عدنا إلى الرؤية تاريخية لزمان نيتشه وجدنا أن أصحاب النزعة التاريخية يدعوننا إلى التمسك بالحس أو الوعي التاريخي ، بينما يدعوننا نيتشه - هذا الفيلسوف السابق لأوانه على حد تعبيره - إلى الحس اللااتاريخي جنباً إلى جنب مع الحس التاريخي . وهنا تكمن المفارقة النيتشوية التي يحملها هذا البحث عنواناً له والمتمثلة في السؤال الذي طرحناه منذ قليل : كيف يعيش الإنسان بشكل تاريخي وغير تاريخي في آن واحد ؟ تتأكد هذه العلاقة الجدلية بين الطبيعة التاريخية واللاتاريخية للإنسان في التفرقة التي أقامها نيتشه بين الإنسان والحيوان من حيث علاقة كل منهما بالزمان . فإذا كان الأخير يعيش بشكل غير تاريخي - لا يعرف معنى الأمس أو اليوم أو الغد - وتتميز حياته بالنسيان السلبي ، فإن الإنسان يتأكد وجوده الحقيقي في قدرته على النسيان ، ولكنه ليس النسيان السلبي كما في حالة الحيوان ، بل هو نسيان من النوع الإيجابي ، ووجود الإنسان هو فحسب في «قدرته على النسيان في الوقت المناسب والتذكر في الوقت المناسب ، في غريزته المفعمة بالقوة لأن يحيا بشكل تاريخي عندما يكون ذلك ضرورياً ، وأن يحيا بشكل لا تاريخي عندما يكون ذلك ضرورياً .. فاللاتاريخي والتاريخي ضروريان بنفس القدر لصحة الفرد والناس والثقافة» (٢٨) والقدرة على النسيان هي الشرط الأساسي والجوهرى لسعادة الجنس البشرى . فإذا كانت دراسة التاريخ تتطلب التذكر الفعال للحظات الكبرى في تاريخ الإنسانية، فهي تتطلب أيضاً النسيان الفعال : «النسيان أساسى لأى فعل ، تماماً كما أنه ليس النور فقط بل الظلام أيضاً أساس حياة كل كائن حي . والإنسان الذى يريد أن يحيا بشكل تاريخي فحسب سيكون مثل من حرم قسراً من النوم ، أو الحيوان الذى اضطر أن يعيش قط بالاجترار وسيظل يعيد الاجترار» (٢٩) . ومهمة الإنسان إذن هي تطوير قدرته على النسيان من أجل الحياة ، لأن النسيان الإيجابي الفعال له قوة مبدعة . التذكر والنسيان إذن ضروريان بنفس القدر في التعامل مع التاريخ ليكون في خدمة الحياة .

وبقدر ما تتوقف قيمة دراسة التاريخ على تأكيد الحياة وتدعيمها، تتوقف أيضاً على تأكيد قوة الوعي اللااتاريخي وتدعيمه . فالتاريخ في رأى نيتشه ليس علماً خالصاً

كالرياضيات ، ولذلك فهو يرفض الحجج «العلمية» التي تزعم أن التاريخ علم موضوعي متعلق بالحقائق التجريبية ، ويؤكد أن الظاهرة التاريخية ليست ظاهرة معرفية فحسب ، بل يجب توظيفها من أجل الحياة . ويتجلى العنصر اللاتاريخي في قوة توظيف الماضي لأغراض الحياة . وهو بهذا يشير إلى العلاقة بين الماضي والمستقبل التي لا يحكمها الصراع ، بل ان الماضي يصبح مستقبلا ، فالعنصر اللاتاريخي بالمعنى السابق هو الذي يوجه الماضي ناحية المستقبل ، وحتى الذين يتصورون أنهم يتمتعون بالحس التاريخي فقط فإن «النظر إلى الماضي يفرض عليهم الاتجاه للمستقبل ويشجعهم على الاستمرار في العيش وتحقيق آمالهم التي يريدونها ... ويعتقد هؤلاء التاريخيون أن معنى الوجود سيأتي للنور أكثر فأكثر في مسار تقدمهم ، وهم يضررون وراءهم فقط ليتعلموا فهم الحاضر وتمنى المستقبل . هؤلاء ليس لديهم أية فكرة - على الرغم من انشغالهم بالتاريخ - عن أنهم في الواقع يفكرون ويعملون بشكل غير تاريخي ، وأن انشغالهم بالتاريخ لا يتوقف على المعرفة الخالصة ، بل على خدمة الحياة»^(٣٠) . هكذا يكون الإحساس باللاتاريخية هو الأساس الذي يقوم عليه استخدام التاريخ من أجل الحياة عندما يظهر معنى جديد للماضي ، إنه يعود - أي الماضي - للإنسان مرة أخرى ويجعله كائنا مستقبليا قادراً على أن يظهر للنور تاريخاً جديداً مختلفاً عما قد ظهر بالفعل .

هكذا يصبح الماضي - بالمعنى السابق - نموذجاً إرشادياً مبدعاً للمستقبل ، فالنفاذ إلى المستقبل لن يكون إلا من خلال الماضي ، بمعنى آخر ليس بإمكاننا الوصول إلى الماضي إلا عندما ندخل في المستقبل ، وهي الفكرة المألوفة والمحيرة في فلسفة نيتشه ، أعنى فكرة العود الأبدى التي عبر عنها بلغة ميتافيزيقية غامضة . وتؤكد هذه الفكرة على أن كل اللحظات التي انقضت في حياة الإنسان ستعود مرة أخرى . وأن كل الأشياء والوقائع التي حدثت في الماضي ستعود لتحدث مرة أخرى في المستقبل . وكأن هذه النظرية تقر بأبدية الزمان أو دورية التاريخ ، وإذا كان الأمر كذلك ، فكيف يتسق هذا مع رفض نيتشه للأبدية في صورتها الأفلاطونية؟ هل قال نيتشه بالعود الأبدى للهروب من تنامي الوجود الإنساني؟ وهل العود الأبدى إنكار للأبدية وتأكيد لمفهوم الوجود التاريخي؟ أم هو تأكيد لها - أي للأبدية؟

يصعب فى حقيقة الأمر تحليل البنية الداخلية لفكرة العود الأبدى على أنها مجموعة من الحجج العقلية ، علمية كانت أم فلسفية . فالفكرة فى جوهرها بقدر ما تلخص غموض فلسفة نيتشه ومفارقاتها بصفة عامة، فهى تؤكد أيضا البناء الزمنى للعود الأبدى من خلال تأكيدها على أن كل شئ سيعود، أى أن هناك عودة لكل لحظات الإنسانية، فهل هى إذن بحث فى طبيعة الزمن ؟ وإذا كان الأمر كذلك، فإن الفكرة فى مضمونها تعنى أن جوهر الزمن هو التكرار الأبدى، مما يجعل الباحث لفكرة العود الأبدى يعتقد أن الفروق الموجودة بين الأبعاد الزمانية محض وهم : فإما أن تتلاشى - فى هذه الحالة - المسافة التى تفصل بين الماضى والمستقبل، أو أن الأبعاد الزمانية تتداخل فى بعضها البعض، ويفقد الزمن وجهته الصحيحة ومسيرته المألوفة لنا (من الماضى إلى الحاضر ثم التقدم فى المستقبل) على نحو يشير الحيرة والارتباك ، مما جعل بعض الباحثين يقول بتعدد الأبنية الزمنية المتشابكة عند نيتشه :

«(١) فالوجود التاريخى فى جوهره متوجه نحو المستقبل ، انه يرى معنى الوجود فى مسار عملية تقدمه . والوجود التاريخى يحوى داخله بذرة المستقبل ، التى تتوجه بالضرورة إلى الأمام بصورة حتمية . وكل نمو أو تطور هو كامن بالقوة فى هذه البذرة كما أنه يتوق باستمرار لكى يفض نفسه . (٢) ومع ذلك ففى تفسير الوجود التاريخى المتجه للمستقبل ، هناك دائما صدى لتحديد الصيرورة باعتبارها تحورا من الوجود الأبدى بصورة قابلة للمقاب، وقد تم التعبير عن هذا بوضوح فى وصف الحياة اللاتاريخية بأنها تلك القوة المظلمة المندفعة والتى لا تشبع من الرغبة فى ذاتها. الوجود التاريخى هو ذلك الوجود الذى يعانى أو يحرك هذه القوة المظلمة المندفعة إلى الماضى ويواجهها باعتبارها قيда على زماننا ، وهو قيد يشلنا ويعلمنا فى نفس الوقت، وذلك على التحديد فى سعيها واندفاعها نحو المستقبل . هكذا ينشأ تناقض بين زمن الصيرورة الذى يتلاشى فى الماضى وزمن الوجود التاريخى الذى يتجه نحو المستقبل بوصفه هدف تقدمه. وينشأ السؤال المتعلق بالوجود التاريخى : كيف ينبغى أن تكون علاقته بهذه الحياة ، وهى التى يقابلها باعتبارها كانت موجودة دائما أمامه، أو كيف تكون علاقته بالماضى بأوسع معانيه . وهكذا يواجه الوجود التاريخى بالسؤال عما إذا كان عليه أن يكون ماضيا لم يتقطع أو أن يكون قادراً على أن يعيد صنع التاريخ مما

قد حدث بالفعل . (٣) ويتضح مما سبق أن الزمن لا يختفى ببساطة فى الماضى ولا يتلاشى فيه ، وإنما يرجع ثانية للإنسان ويتحداه أن يقيم علاقة معه . هذه العودة للماضى هى إلى أقصى حد البنية الأساسية والبنية الإشكالية فى نفس الوقت . والتفكير فيها (أى العودة للماضى) مع التفكير فى اتجاه زمنى معين لا ينساب من المستقبل إلى الماضى ، وكذلك لا ينمو ولا يتجه من الماضى إلى المستقبل - يسقط أى فكرة عن توجه زمنى ذى بعد واحد من حيث تقاطع كل العوامل التى يتحدد بها هذا التوجه الزمنى : أن الماضى يعود^(٣١) .

ونضعنا فكرة العود الأبدى فى مفارقة أخرى، فمن ناحية يكون الماضى مستقبلا، كما يصبح المستقبل ماضيا ، ومن ناحية أخرى تصبح الزمانية والأبدية شيئا واحدا ، وكأن الفكرة تعتمد فى أساسها على أبدية دورة الزمن ، التى تعنى أزلية الماضى وأبدية المستقبل معا، عندما تصبح النهاية عودة إلى البداية. ولكن الفكرة فى مجموعها تضعنا فى إشكالية التعرف على - أو تحديد - الأبعاد الزمنية الثلاثة . وربما نجد فى «اللحظة» الحل الوحيد لهذا اللغز المحير، فهى - أى اللحظة - تجمع كل الأبعاد الزمنية فى «آن» واحدة ، وهى جوهر الزمن . وتأكيد اللحظة هو تأكيد لطبيعة الزمن نفسه : «وإذا كان لدى الإنسان القوة والشجاعة ليؤكد اللحظة التى تشكل الزمن، فسيكون الإنسان - إذن - قادرا على تأكيد طبيعة الزمن نفسه، تماما مثل تأكيد الوجود الإنسانى كله باعتباره غير منفصل عن قدره أو مصيره، مثل هذا التأكيد يعتمد على أن نعرف أن حياة الإنسان كلية ومصيرية، وأن اللحظة ليست مكتفية بذاتها ولا منعزلة عن كل اللحظات الأخرى، لأن تجربة اللحظة باعتبارها أبدية تكشف كل وجود الإنسان»^(٣٢) . يفهم من كل هذا أن كلية الوجود مفهوم يتضمن تفسير الأبدية ، فكل لحظة هى كلية الوجود، وكلية الوجود هى فى كل لحظة، إذن «لا يستطيع أى من الماضى أو المستقبل أن يأتى بأى شىء... النتيجة هى نوع من الاحركة فى العلاقة بين لحظات الزمن . لكى تتحقق كلية الوجود، ليس من الضروري أن تتحرك من الماضى عبر الحاضر إلى المستقبل ، طالما أن كل شىء حاضر فى كل لحظة»^(٣٣) .

ربما يفهم مما سبق أن فى كلية الوجود إنكارا للحركة، هذا بالإضافة إلى أنها

تبدو كما لو كانت أبدية تتقنع بالزمانية التي تعارض الأبدية. ولكن لكي نفهم نيته - هذا الفيلسوف غير التقليدي - يجب أن نتحرر من المضامين التقليدية لمفهوم كل من الأبدية والزمانية اللذين وفقا لهما تعنى الأبدية الوجود غير المتحرك الذى يعلو على الصيرورة، بمعنى آخر أن الأبدية تعنى الواحد، والزمانية تعنى التعدد، وذلك لأن نيتشه يفهم علاقة الواحد بالكثرة كوحدة قائمة على التعدد. ولهذا فإن الأبدى والزمنى عنده ليسا متعارضين. وكما أن الوجود ليس معارضا للصيرورة، فإن الأبدية أيضا ليست معارضة للزمانية. لم يفصل نيتشه إذن الأبدى عن الزمنى، بل أوجد علاقة متداخلة بينهما بما يعنى أن اللحظة الحاضرة تتضمن لحظات الزمن الماضى وزمن المستقبل. ويتشكل موقف الإنسان من الحياة بأن يتعلم كيف يعيش اللحظة، وكيف أن الكائن الإنسانى الأعلى ممكن فى كل العصور - كما كان كذلك فى الماضى - وهو الذى يشكل ثقافة العصر، وهو عند نيتشه الإنسان المبدع المتجاوز للتاريخ، المبدع للقيم. وإذا كان للتاريخ هدف، فإنه لن يكون شيئا آخر سوى عمل تلك الشخصيات المتجاوزة للتاريخ التى تعيش اللحظة وبدع من أجل الأبدية. ويمتدح نيتشه الفرد المتجاوز للتاريخ الذى لا يرى الخلاص فى صيرورة التاريخ وإنما يراه فى العالم الذى يكتمل ويصل لنهايته فى كل لحظة.

لقد رأى البعض أن فكرة العود الأبدى لا يمكنها أن تأتى بإبداع متفرد، وأنها غير منسجمة مع فكرة الاختيار الحر، بالاضافة إلى أنها تعطل شرعية الإبداع الإنسانى. ولكن كيف يكون ذلك وكل فلسفة نيتشه تتجه إلى إبداع الجديد؟ ربما يزول هذا اللبس عندما نعرف أن فكرة العود الأبدى تؤكد أن على الإنسان أن يعمل أو يبدع أفضل ما عنده فى اللحظة، وذلك لأنه على وعى بأنها ستعود إليه ثانية. هذ من ناحية، ومن ناحية أخرى تؤكد الفكرة على عنصر المسؤولية الملقاة على عاتق الإنسان إزاء أفعاله وإبداعه فى اللحظة التى سترند إليه ثانية فى دورة تالية. ربما تكون هذه أيضا هى إحدى مفارقات نيتشه التاريخية «إن إرادة العودة إلى الوراء لا يمكن لها أن تتحقق إلا بالإرادة المتجهة إلى الأمام. ويكون خلاص الماضى أو إنقاذه كامت فى الإرادة المبدعة للمستقبل. فالمستقبل هو الذى يتم فيه إبداع الجديد من القديم. من الماضى»^(٣٤) هكذا تتشكل من الماضى إرادة مبدعة جديدة فى «اللحظة

البريئة» الكامنة في المستقبل والتي تضمن وصول الجديد والمتفرد . كل شيء سيصير، لذلك فليس هناك حقائق أبدية وليس هناك قيم مطلقة . وسواء كانت فكرة العود الأبدى إنكاراً للأبدية أم تأكيداً للصيرورة ، ولتدفق الزمن ، فإنها مما لا شك فيه تأكيد للمفهوم الصحيح للوجود التاريخي . وإذا كان الوجود هو الصيرورة، فكل شيء يتغير. وبما أن الصيرورة في حد ذاتها ليست خيراً ولا شراً، ليست حسنة ولا سيئة ، فنحن نستطيع إذن أن نفرض عليها - أى على حركاتها العشوائية - ما نريد من القيم ، ولهذا فإن الإبداع لا يمكن تمييزه عن العماء Chaos . وبذلك تكون الحياة - فى اعتقاد نيتشه - مرادفة للعماء، أى أنها فى ذاتها بلا قيمة ، لأن المعنى والقيمة إبداع إنسانى، ومن ثم يعتمد الإبداع الإنسانى على العماء .

هكذا نجد أن نيتشه ، وبعد أن صدمنا بفراغ الحياة من القيمة ، حاول ملء فراغ القيم من خلال مفاهيمه وتصوراتهِ عن العود الأبدى. وإذا لم يكن الوجود الإنسانى سوى تفسيرات للعماء أو تقلبات له ، فإنه يترتب عليه أن الإبداع الإنسانى الذى يتم فى اللحظة البريئة هو ما وراء الخير والشر ، و « مهمة الصيرورة - أى أن نصير نحن أنفسنا - to become what we are هي مهمة مزدوجة ومفارقة تتطلب قدرة الفرد المبدع على حفظ التوتر بين البراءة والتجربة ، بين الجهل والمعرفة، أن يعرف متى يتذكر ومتى ينسى ... هي أيضا مهمة اتحاد غريب للعماء والبصيرة » (٣٥). بهذا المعنى السابق يصبح الهدف الأسمى لنيتشه من فكرة العود الأبدى هو إضفاء القيمة والمعنى على وجود الإنسان فى العالم الأرضى الذى يحيا فيه؛ ليس هذا فحسب ، بل أن الفكرة فى ذاتها هي بمثابة دعوة للتعلىق بالحياة والارتباط بها وليس إنكارها أو الزهد فيها . إن فكرة الفناء أو التناهى الذى يهدد حياة الفرد ، قد تدعو الإنسان للإعراض عن هذه الحياة الفانية التى مآلها إلى زوال، وربما تكون هذه الفكرة - الفناء أو التناهى - قد شغلت نيتشه كثيراً فأراد أن يخلص الإنسان منها بأن جعل الفناء أو التناهى مرحلة من مراحل حياة أبدية متكررة دوماً؛ بحيث أن ارتباط فكرة التناهى بالعالم الأرضى لا يصرف النظر عنه . هذا من جانب، ومن جانب آخر فإن صيرورة العالم لا تنفى عنه صفة الدوام . من هنا جاء تأكيد نيتشه على فكرة العود الأبدى كمحاولة لإضفاء الخلود والأبدية على الحياة، وسد الفجوة بين ثنائيات

أرقت الإنسان طوال تاريخه كالتناهي واللاتناهي، والصيرورة والثبات، والفناء والخلود، فلم تعد هذه الثنائيات تتصادم، بل أصبحت مرحلة من مراحل حياة أبدية يتعلق بها الإنسان وينشد المزيد منها. كما تقضى الفكرة أيضا - أى فكرة العود الأبدى - على احساس الإنسان باستعباد الزمن بحيث لا يصبح أسيرا للماضى بل مسيطرا عليه، وذلك عندما يعود إليه مرة أخرى ويخضعه لإرادته، على الرغم من أن الفكرة فى ذاتها تتسم بالقدرية، وهذه أيضا من مفارقات نيتشه التاريخية.

تكشف فكرة العود الأبدى عند نيتشه عن كيفية خضوع الإنسان للضرورة بحريته، وما دام العود الأبدى يعتمد على وحدة اللحظة والصيرورة، فإننا إذا أردنا اللحظة فلا بد أن نتقبل ما تفضى إليه تلك اللحظة بنوع من القدرية العمياء بل أيضا بنوع من «حب القدر» Amor Fati فكل ما يحدث فى حياتنا الإنسانية مجرد تغيرات عشوائية للعماء Chaos تحدث بطريقة قدرية متفردة. ولكن ماذا تعنى هذه القدرية عند نيتشه؟ هل ستجعلنا نعزف عن الحياة ونعرض عنها، مادامت تفرض علينا تقلباتها العشوائية التى ربما تأتى على غير إرادتنا؟ الواقع أن فكرة نيتشه عن حب القدر لا تزيدنا إلا إقبالا على الحياة وتمسكا بها، فعلى الرغم مما نتعرض له من معاناة وآلام فى هذه الحياة، فعلى أن نتقبلها بكل حب وشجاعة، أى أن حب القدر لا يزيد الإنسان إلا تعلقا بالحياة وإقبالا عليها.

وتدور فكرة العود الأبدى حول إثبات اللحظة التى هى فى نفس الوقت إثبات للصيرورة.. جوهر الزمن. والعود الأبدى يتمثل عند نيتشه فى العبد الذى يحمله الإنسان بحريته، وهو القادر على التغلب على الاستياء والحقد على الحياة من خلال تأكيد مأساة وجوده فى كل لحظة. ولهذا يدعونا نيتشه إلى أن نتخيل شيطاننا يهبط إلينا فى ساعة وحدتنا الموحشة، ويخبرنا بأن الحياة التى نعيشها الآن، والتى عشناها سنكرر أكثر من مرة، بل سنكرر عددا من المرات لا حصر له، وفى تتابع بدون نقص أو زيادة. «وبمعنى هذا أنه ليس هناك أى شئ جديد فى هذه الحياة المعادة، أو كل ألم، كل بهجة، كل شئ سوف يعود إلينا مرة ومرات، كيف نستجيب لهذا الشيطان؟ هل نلقى بأنفسنا على الأرض ونلعنه، أم نجرب الألم المروع عندما نعرف أن المقدس يتحدث إلينا؟» (٣٦).

والواقع أن تساؤل نيتشه السابق يؤكد على المفارقة التاريخية ، فهو يدعونا إلى الإمساك باللحظة والعيش فيها ، فلا معنى - إذن - للنظر إلى الماضي في ندم إذا كان سيعود مرة أخرى ، كما أنه ليس هناك ما يدعو للجزع من المستقبل مادام سيعود أيضا في دورة أبدية ؛ في صيرورة اللحظة التي يلتقي فيها الماضي بالمستقبل ، فيصبح المستقبل ماضيا كما يصبح الماضي مستقبلا ، ويتخلق الجديد من القديم ويتحول القديم إلى إبداع جديد. ولكن هل سيحقق التاريخ تقدما في هذه الصيرورة الأبدية - على ما تحمله هذه العبارة من مفارقة أيضا؟ وكيف نظر فيلسوف الإبداع في اللحظة إلى مسار التاريخ؟ بمعنى آخر كيف سيكون مسار التاريخ في ظل هذه العودة الأبدية للأحداث ؟ .

٣ - الرؤية النكوصية للتاريخ :

نظر نيتشه إلى التاريخ نظرة تختلف عن رؤية عصر التنوير له ، فقد ساد هذا الأخير فلسفة تحدوها ثقة مطلقة في العقل البشري ، وإيمان بأن مسار التاريخ ينطلق في خط مستقيم نحو التقدم . بينما نظر نيتشه إلى ذلك المسار نظرة نكوصية . ولا بد أن ننوه إلى أن النكوص المقصود في هذا المقام ليس هو المصطلح المستخدم في علم النفس والذي يعنى النكوص إلى مرحلة تخلف مضت ، لأن ما نعنيه هو ارتداد العصور التاريخية وانتكاسها من عصور بطولية إلى عصر فساد وانحيار ، مما جعل نيتشه يثور ثورة عارمة على زمنه الحاضر ، أى على عصره . وفي الوقت الذي اعتقد فيه المجتمع الأوربي الحديث أنه خطا خطوات هائلة في التقدم إلى الأمام ، قام نيتشه بكشف قناع التنوير ، فكان هو الشخص الأمين والصريح لتدهور الحضارة الغربية وانحدارها . وقد رأى Stanley Rosen أن ثورة نيتشه على عصره مرت بمرحلتين : المرحلة التشخيصية ، ثم المرحلة الثورية ، وتتكون هذه الأخيرة من مرحلتين فرعيتين الأولى تدميرية والأخرى مبدعة أو متبئة بإبداع جديد . في المرحلة الأولى يجب أن نتحرر من الماضي بالعدمية الفعالة أو التدميرية ، وفي الثانية يجب أن نقهر هذا البعد العدمي بفعل مبدع^(٣٧)

قدم نيتشه في المرحلة التشخيصية لثورته على الحضارة الغربية تحليلا تاريخيا وسيكولوجيا دقيقا لتدهور هذه الحضارة ، وسلط الضوء على الظلام الكامن فيها ، ثم

تتحول فى المرحلة الثانية ولبس - فى رأى ستانلى روزن - قناع الأيديولوجية الثورية واستخدم ما يسمى بالبلاغة المزدوجة Double rhetoric فى المرحلتين التدميرية والإبداعية للأيديولوجيا الثورية ، فلكى يدمر كان على نيتشه أن ينشد العدمية ، ولكى يبدع كان عليه أن يقهرها ^(٣٨) . اتخذ نيتشه الخطوة الأولى الجريئة والخطيرة من أجل الخطوة الثانية . والأولى هى تدمير كل الأسس الطبيعية والمتعالية للقيم التراثية ، والثانية هى تحرير الإنسانية من كل القيود المفروضة على الإبداع . وربما كان التدمير هو الجانب الحقيقى الأصيل فى فلسفة نيتشه ، والتدمير الذى يعنيه هو التحريض على الإبداع ، التحريض على ظهور الإنسان الجديد أو «السوبر مان» . قام نيتشه بالتدمير على أمل أن ينهض من رقاد الحاضر طفل مدع لقائمة جديدة من القيم ويمكن أن نقول أن التدمير هو القاعدة الأساسية التى ابتدعها نيتشه لهدم المرحلة المتدهورة لزمته الحاضر .

عندما أعلن نيتشه ثورته على التراث الفلسفى كان واعيا باللحظة التاريخية المختلفة التى يعيشها ، وكان على معرفة كاملة بما أثمرته الحداثة المتأخرة ، بحيث يمكن أن نقول إن تدمير نيتشه للتراث كان إحياء بمرحلة جديدة من الوجود التاريخى ، وأن تحليله لزمته الحاضر قد استند إلى الرؤية النقدية التى استنكرت قراءة كانط الأخلاقية للتاريخ وأعلنت عداها لتأثير النزعة الهيجيلية فى دراسة وكتابة التاريخ . الأولى صورت التاريخ على أنه حلقات للصراع بين الطبيعة والأخلاق ، وأنه - أى التاريخ - وسيلة الإنسان الوحيدة للوصول إلى غايته ككائن أخلاقى يعيش فى مملكة الغايات ، أى أن التاريخ بالنسبة لكانط هو الساحة التى يتم فيها نسوية الخصومة أو التضاد بين الطبيعة والأخلاق . وقد عارض نيتشه «وجهة نظر كانط الأخلاقية وانتقد بشدة - خاصة فى كتاباته التى تركها وراءه ولم تنشر إلا بعد موته - ما سماه «ممارسات العقل الثورى» و «ثورة العقل العملى» التى تكشف عن كراهية للطبيعة والصوررة . فالتاريخ عند كانط لا يمثل سوى مرحلة تطور أخلاقى للإنسان باعتباره غاية فى ذاته End-in-itself ، ولا تتعلق فلسفة التاريخ بتاريخ الأخلاق ، بل بتحقيق الإنسان لجوهره الأخلاقى باعتباره كائنا عقلانيا» ^(٣٩) ، إذ يصبح الإنسان أخلاقيا من خلال ممارسته لإوادته العقلية .

أما عن هيجل فقد أعلن نيتشه عداؤه لفلسفته التاريخية ، هذا على الرغم من أن بعض الباحثين - مثل برشتاين - قد فسر نيتشه تفسيراً يفهم منه أنه قدم فلسفة للتاريخ نصف هيجيلية ، وقام بعقد مقارنات بين «جينالوجيا الأخلاق» لنيتشه و «ظاهريات الروح» لهيجل باعتبارهما رصدًا للحركة التاريخية للفكر الأوربي ، وباعتبار إن فلسفة هيجل كشفت بالتدريج عن الحق في الفلسفة والدين ؛ فالحالات المعرفية التي صورها نيتشه في معالجته لهذا الموضوع أشارت إلى وجود نوع من الضرورة الجدلية التي تنتمي إلى شكل أو نموذج التحليل التاريخي عند هيجل ، ومع ذلك فقد كان نيتشه أكثر اهتماماً بنقد المراحل الأولى أكثر من اهتمامه بتوضيح أن كل مرحلة تفترض مسبقاً المرحلة السابقة عليها ، وأن المرحلة الأخيرة تتضمن في داخلها كل المراحل السابقة^(٤٠) . كما وجد البعض الآخر من الباحثين - مثل روزن - أن في فكرة العود الأبدى عند نيتشه أثراً لمذهب هيجل عن عودة الوعي الجدلي المتطور ، ففي كليهما تكمن البداية والنهاية لهذا التاريخ . كما يرى أيضاً أن مذهب نيتشه في العود الأبدى قد يذكرنا بمذهب هيجل في دورية التصور والمفهوم المتطور تطوراً كاملاً . بمعنى أن نيتشه يستعيد تاريخ الفلسفة الأوربية في كل من البداية والنهاية لهذا التاريخ . إن دورية التاريخ هي عودة كل المواقف الفلسفية الممكنة وما يسميه نيتشه المنظورات الشاملة Comprehensive perspectives أو الألواح الأساسية للقيم . ولكن السلب عند هيجل أو العماء Chaos الباطن في حركة التاريخ ينظم نفسه لكي يتمخض عنه كلية الصيرورة . أما عند نيتشه فإن العماء ينظم نفسه في منظورات perspectives أو عوالم worlds تعود بشكل دائم . الصعوبة عند هيجل هي كيف يتواءم المطلق مع الإنسان ، والأبدى مع الزمني ، وكيف يمكن للوعي المتناهي أو الوعي الذاتي أن يتحد مع المطلقا ، في الوقت الذي يحتفظ فيه بهويته الذاتية المتناهية . وهناك صعوبة مشابهة عند نيتشه أيضاً ، فعلى فيلسوف المستقبل أو الروح الحر أن يصبح خالقاً لنموذج جديد للجنس البشري ، ولكي يفعل هذا لابد أن يعلم أن الذاتية والوعي الذاتي هي أشياء وهمية أو منظوران للمطلق الأساسي الذي يسميه «إرادة القوة» . لكن في قاع العماء يكون الحل عند هيجل في وحدة المتناهي واللامتناهي باعتبارهما «حقيقة الكلية الشاملة» . أما عند نيتشه فيبدو أنه لا يوجد

حل ما دام العماء يلغى معنى وأهمية كل إبداع أو منظور متناه (٤١). ولكن هل صحيح - كما يقول روزن - أن العماء يلغى معنى كل إبداع؟ لقد سبق الإجابة عن هذا السؤال في معرض حديثنا عن العود الأبدى حيث أكدنا الفكرة النيتشوية عن أن الحياة صيرورة ، وهذه الأخيرة مرادفة للعماء ، وأنتا نستطيع أن نفرض على حركاتها العشوائية ما نشاء من المعنى والقيمة فى «اللحظة البريئة» ، أى أن الفعل الإبداعي الحر هو الذى يحيل اللحظة إلى أبدية متجددة فى كل لحظة وذلك بأن يحقق فيها إرادة القوة ويضفى عليها القيم المعبرة عن هذه الإرادة .

وعلى الرغم من هذه المحاولات التى تقرب فلسفة نيتشه من جدلية هيجل فقد لمعتم بسببه فلسفة هيجل التاريخية هجوماً عنيفاً وخاصة فى فكرة التقدم، فيما وجد هيجل أن التاريخ العالمى فى تقدم نحو الحرية وأنه بلغ ذروته فى عصر هيجل نفسه، نرى على العكس أن نيتشه يعلن تدهور التاريخ وانهيائه ، بل يرى فيه ارتداد ونكوصاً. ففى عرض هيجل للتطور التاريخى نجد أنه سلب كل إنجازات الإمبراطورية الرومانية فى التاريخ وانتقدها بلا رحمة لكى يمجد المسيحية باعتبارها احتجاجاً مشروعاً على روما وعلى كل العالم الذى يحكم حكماً مطلقاً مستبداً. وعلى الرغم من أن طبيعة منهج هيجل تحتم عليه أن يشير إلى الإسهام الحقيقى لكل قوة سياسية كبيرة فى الماضى لعبت دوراً هاماً فى التطور التاريخى بما فى ذلك العالم الرومانى، إلا أنه قدم الإنجازات الرومانية على أنها أخطاء بغيضة ليبرهن بذلك على تقدم مسار التاريخ . أما نيتشه فقد ذهب إلى عكس موقف هيجل عندما أعلى من شأن الأمبراطورية الرومانية التى وجد فيها وفى العصر اليونانى الكلاسيكى (خاصة عصر ما قبل سقراط) فترات بطولية وحيوية ، وإن كان لا يعفى بعض حكام روما من النقد خاصة الذين تسببوا فى أعظم كارثة فى التاريخ - فى رأى نيتشه - عندما سمح انحطاطهم وفساد حكمهم بانتشار الديانة المسيحية فى العالم : «إن انحطاط الحكام والطبقة الحاكمة هما علة الأذى الأعظم فى التاريخ ، بدون قياصرة الرومان والمجتمع الرومانى ، لم يكن لجنون أو حماقة المسيحية أن تصل إلى السلطة أبداً» (٤٢). لم يقر نيتشه بأن نيرون أو غيره كانوا حكاماً عظماء ، ولكنه أنكر أن الجنس الرومانى كله كان منحطاً ، بل امتدح الجهاد الإيجلبى فى العصور البطولية للإمبراطورية الرومانية

القديمة بلا تحفظ، وأكد أنه فى اللحظة التى انتصرت فيها المسيحية بدأ التاريخ فى الارتداد والنكوص .

لقد فسر نيتشه التاريخ فى كتابه «جينالوجيا الأخلاق» بأنه صراع بين نوعين من الأخلاق : أخلاق السادة وأخلاق العبيد. تمثل النوع الأول فى الحضارات الكبرى الأرستقراطية كالحضارة اليونانية والرومانية والجرمانية ، وهى فى رأيه العصور البطولية التى تميزت بالقوة والحيوية والسيادة . ويمثل النوع الثانى العصر المسيحى وما صاحبه من قيم تعبر عن أخلاق العبيد . وما التاريخ البشرى إلا محاولة كل من هذين النوعين السيطرة والسيادة على الآخر . وعقد نيتشه مقارنة بين صحة وقوة الأمبراطورية الرومانية وبين ضعف ومرض الديانة اليهودية - المسيحية عبر القرون ، فبعد الصراع الميلودرامى التاريخى بين الإمبراطورية الرومانية والدين المسيحى ، انتصرت المسيحية. واكتسبت شعبيتها الكبيرة وازداد توهجها بشكل لا يمكن تجاهله وانتصرت معها قيم العبيد، إلى أن جاء عصر النهضة الذى تألق بعودة النموذج الكلاسيكى - وهو النموذج النبيل فى رأى نيتشه - لتقييم كل الأشياء ، ومن ثم عاد مجد روما من جديد، وبدأت الإمبراطورية الرومانية وكأنما استيقظت من الموت. وبدأت المثل والقيم الأرستقراطية تنهض من جديد واستعادت أخلاق السادة. ولكن سرعان ما انتصرت الروح العبودية للديانة اليهودية - المسيحية - مرة أخرى فى حركة الإصلاح الدينى التى قام بها مارتين لوتر ، ودبت الروح فى الكنيسة مرة أخرى، كما انتصرت أخلاق العبيد ثانية مع الثورة الفرنسية وانهارت معها آخر النظم النبيلة فى أوروبا فى القرنين السابع عشر والثامن عشر : «مع الثورة الفرنسية انتصرت اليهودية مرة أخرى على النموذج الكلاسيكى ، وفى هذا العصر كان المغزى الأكثر عمقا وأهمية هو انهيار آخر نبالة سياسية فى أوروبا ، انهارت فى القرنين الفرنسين السابع عشر والثامن عشر تحت تأثير غرائز العامة التى اتصفت بروح الانتقام والحقد وسادت البهجة الكبرى - أى سادت نزعة حماسية صاخبة لم يسمع بها على الأرض من قبل» (٤٤). ولكن مع ظهور نابليون عادت قيم السادة الأرستقراطية مرة أخرى ولكن سرعان ما سقطت وزالت بسقوط نابليون الذى اعتبره نيتشه آخر شعاع نور لقيم السادة فى أوروبا . وهكذا وصل نيتشه إلى إدانة واتهام العصر الحديث الذى نتج عن

دين العبودية وعندما صرح بأن آخر النظم النبيلة فى أوربا قد انهار مع الثورة الفرنسية، فقد أعطى للصراع بعدا سياسيا ، وواصل رؤيته النكوصية للتاريخ التى امتدت من هجومه على الانسان الذى روضته الديانة المسيحية وأضعفته، إلى الهجوم على الإنسان الحديث - الذى هو امتداد لتلك الديانة - وعلى عصره الحديث الذى يمثل سيادة قيم العبيد المتدهورة .

ولكن كيف يمكننا - فى ضوء نظرية نيتشه عن العود الأبدى السابق شرحها - أن نفسر هذه الرؤية النكوصية للتاريخ ؟ ألا تمثل هذه الرؤية نوعا من التناقض فى فكر نيتشه ؟ ألا يمكن - وفق الدورة الأبدية للتاريخ - أن تعود العصور البطولية مرة ومرات أخرى كثيرة ؟ هذه التساؤلات وأخرى غيرها عديدة لا نجد لها إجابة شافية عند نيتشه ، وهذه أيضا إحدى مفارقاته ، إذ يصعب تصور رؤيته النكوصية للتاريخ فى ضوء نظريته عن العود الأبدى ، وهى النظرية التى تنهار تماما إذا ما حاولنا تحليلها تحليلًا منطقيًا دقيقًا، وذلك بسبب افتقادها إلى المعقولة، وإن لم يكن هذا غريبا على فيلسوف هو ضد أعمال العقل .

ثالثا : كشف قناع الزمن الحاضر (العصر الحديث) بين نيتشه وروسو :

يمثل الزمن الحاضر مفترق طرق حاسم فى كل فلسفة للتاريخ: فكيف نظر نيتشه إلى زمنه الحاضر؟ وهل اختلفت رؤيته التاريخية أم تشابهت مع من سبقوه من فلاسفة التاريخ؟ فى واقع الأمر أن رؤية نيتشه للزمن الحاضر اختلفت عن أوغسطين - على سبيل المثال - الذى اجتمعت كل أبعاد الزمن عنده فى الحاضر، فالإنسان عنده لا يتحكم فى التاريخ ، لأنه محدد سلفا من قبل العناية الإلهية ، كما اختلفت أيضا عن هيجل الذى رأى - كما شرحنا فيما سبق - فى مسار التاريخ تقدما بلغ ذروته فى عصره ، ولم يكن متشابها مع ماركس الذى كان انتصار التاريخ عنده مضمونا بحكم الحتمية التاريخية ووفق تصوره للتطور الحتمى للتاريخ . كما اختلفت رؤيته أيضا عن فلاسفة التاريخ فى عصر التنوير الذين آمنوا إيمانا مطلقا بتقدم وازدهار التاريخ فى عصرهم . فى حين نرى عند نيتشه هجوما عنيفا على زمنه الحاضر واتهاما لإنسان العصر الحديث بالضعف عبر عنه تعبيرا شاعريا فى كتابه «هكذا تكلم زرادشت» .

يصعد نيتشه كراهيته ونفوره من زمنه الحاضر إلى درجة التحذير من المستقبل ، بحيث نستطيع أن نقول أن فلسفته في التاريخ تطورت في ضوء قلقه على المستقبل الإنساني ، كما تطورت من تأمل الماضي بجانبه ، جانب التدهور وأسبابه ، وجانب الأمل الذي يؤسس أحد أركان فلسفته التاريخية ، وهي أنها فلسفة أرادت أن تحدث نوعاً من إثارة التفكير والتحريض على الفعل لترتقى بالمستقبل الإنساني عندما أكد بشكل مثير ومحرض الاحتياج الإنساني للسيطرة على التاريخ : « ما هو إذن منتهى آمالنا ؟ هو أن نتوجه نحو إيجاد فلاسفة جدد وليس هناك اختيار ، نحو أرواح قوية وأصيلة بالقدر الذي يزودنا بالدوافع التي تجعلنا نقيم تقييمات مضادة ونعيد التقييم وقلب ما يسمى بالقيم الأبدية نحو رواد ، رجال مستقبل يشغلون أنفسهم في الوقت الحاضر بربط العقدة التي تضطر إرادة العامة إلى السير في طرق جديدة . نحو تعليم الإنسان أن مستقبل الإنسان هو إرادته ، وأن مستقبله متوقف على الإرادة الإنسانية ، وأن نعد لمخاطر عظيمة ومحاولات شاملة لإحلال النظام والتهذيب عن طريق وضع نهاية للهيمنة المزعومة للعقل والمصادفة التي سميت حتى الآن باسم التاريخ »^(٤٤) . وإذا كانت رؤية نيتشه التاريخية قد اختلفت عن رؤية فلاسفة التاريخ السابق ذكرهم ، فهي قد تشابهت إلى حد ما مع رؤية جان جاك روسو (١٧١٢ - ١٧٧٨) حيث نظر كلاهما إلى الزمن الحاضر نظرة نقدية فاحصة عبرت عن رؤية كوصية للتاريخ

١ - الرؤية النقدية للعصر الحديث بين نيتشه وروسو :

لقد شهد العصر الحديث مفكرين كبيرين قدما تحليلاً وافياً لتدهور الحضارة الغربية والإنسان الحديث ، هما نيتشه وروسو ، فعبراً عن أكبر تيارين نقديين للحضارة التي أنتجها العصر الحديث . إن أفكارهما ما زالت تخضع لتفسيرات متنوعة ، كما أن كليهما قد وضع مشكلة التاريخ والإنسان في نطاق أوسع وهو مشكلة الحضارة . لقد قدما تحليلاً سيكولوجياً لإنسان الزمن الحاضر ، وبحثاً عن العلل التاريخية التي أصابته - في رأيهما - بالاضطراب العصبي . وعلى الرغم من هجوم نيتشه على روسو ، إلا أن هذا الأخير لعب دوراً هاماً في تفكير نيتشه السياسي - هذا برغم المحاولات العديدة لنزع الصفة السياسية عن فلسفة نيتشه وحصرها في مجال الأخلاق

فحسب. اهتم كلا الفيلسوفين بتحليل الحضارة الإنسانية واتفقا في نقدهما للثقافة الحديثة المتدهورة . وقدم كلاهما تاريخ التطور الأخلاقي والسياسي للإنسان وبحثا في أصول المجتمع البشري، كما فسرا مصير الإنسان من خلال الطبيعة المتناقضة للحياة السياسية والأخلاقية في العصر الحديث . وإذا كان كل من نيتشه وروسو قد سعى إلى تحويل الطبيعة البشرية في سياق حضارة متدهورة ، فإن ما يفرق بينهما هو تفسير كل منهما لمشكلة التدهور التي يمكن رؤيتها في مفاهيمهما المتعارضة لكيفية وصول إنسانية المستقبل إلى ذروتها .

كان نيتشه على وعي بأن التأثير الهائل لروسو على الثقافة والفلسفة الألمانية مشابه تماما لتأثير الثورة الكوبرنيقية على كانط في فلسفته المعرفية والأخلاقية. وربما يعود هذا إلى أن روسو في رأي البعض هو «أول مفكر يبين تناقضات الحياة السياسية الحديثة (بين الفرد والمجتمع ، الإنسان والمواطن ، الاستقلال والتسلط ، الحرية والضرورة... الخ) والتفكير في التناقضات هو الموضوع الرئيسي في الفلسفة الألمانية منذ كانط»^(٤٥)، لذلك كان لفكر روسو السياسي تأثير كبير على الفلسفة الألمانية وبخاصة على كانط وهيغل وماركس ، حيث فسره البعض بأنه ليبرالي وفسره البعض الآخر بأنه شمولي . وقد سمحت تعارضات ومفارقات فكر روسو بهذه التفسيرات المتنوعة، خاصة في العلاقة بين الفرد والمجتمع ، عندما أقر في كتابه «أصول التفاوت الاجتماعي» (عام ١٧٥٥) بحقوق الفرد ، ثم عاد في العقد الاجتماعي (عام ١٧٦٢) وأخضع كل هذه الحقوق للدولة . وكان نيتشه على وعي أيضا بالدور الذي أداه روسو في تشكيل الحداثة ، وكيف ألهمت كتاباته الثورة الفرنسية . وعلى الرغم من معارضة نيتشه لروسو ، إلا أن من الممكن أن نعتبر هذا الأخير هو مفتاح فلسفة نيتشه - كخصم له - في تفسير الحداثة ، حتى لقد ذهب البعض إلى القول بأن نيتشه كناقذ للحضارة الغربية في القرن التاسع عشر يمثل ما كان يمثل روسو في القرن الثامن عشر في نقده النافذ لتلك الحضارة . لقد أثار كلاهما التفكير في العديد من القضايا والأسئلة المتعلقة بقيمة الحضارة التي مازالت أصدائها تتردد حتى الآن . فما أثاره روسو عن آثار الحضارة الصناعية لم يفقد معناه في عصرنا

الإيكولوجى الآن ، بينما تشخيص نيتشه للعدمية وانقلاب القيم والحالة المتدهورة للحضارة الإنسانية ما يزال - ونحن فى بداية القرن الحادى والعشرين - كابوسا لم نستيقظ منه بعد .

تعرضت أفكار كل من نيتشه وروسو لقراءة سياسة وأخلاقية مزدوجة ، فقد اتهم كل منهما بأن له نزعة فردية أخلاقية ، كما كان لأفكارهما صدى لدى بعض النظم الشمولية فى القرن العشرين ، عندما ربط البعض فكر روسو بالأحداث الدامية والمفرعة للثورة الفرنسية ، وربط البعض الآخر فكر نيتشه بالمحاولة النازية للسيطرة على العالم ثم الأحداث الدامية للحرب العالمية الثانية . وعلى الرغم من إعلان نيتشه أنه ضد روسو وأنه تحدى نزعتة الرومانسية وتشاؤمه التاريخى ، إلا أن هناك أوجه تشابه بينهما ، كما أن هناك أيضا مسافة تفصل بينهما واختلافات فى توجهاتهما .

لقد اختزل روسو مشكلة الحضارة فى مشكلة الأصالة ، أى البحث عما هو أصيل وما هو صناعى فى طبيعة الإنسان ، وحصر المشكلة فى التنظيمات الاجتماعية الفاسدة التى تقف فى طريق طبيعتنا الأخلاقية الحقيقية ، فبحث عن الطبيعة الخيرة للإنسان التى لم تعد موجودة وربما لم توجد أبدا بعد ن أفسدها التطور التاريخى للبشرية . بينما المشكلة بالنسبة لنيته هي فى الحقيقة مشكلة التاريخ وطبيعة الزمن بحيث تكمن مشكلة الحضارة الإنسانية لديه فى أخفاقها فى تأسيس علاقة أصيلة بالماضى . فالإنسان لا يمكنه وقف صيرورة الزمن ، ولكنه يشاهد فقط هذه الصيرورة دون أن يشارك فيها ليرى نفسه فى النهاية وقد أصبح ضحية الزمن مما يؤدى به إلى النقمة على الحياة ومحاولة الانتقام منها . وبما أنه ليس بإمكاننا العودة إلى الوراء بسبب تعاقب الحياة وأنفسنا والآخرين - إذ ليس بإمكاننا وقف عجلة الزمن ولا تغيير ما قد حدث بالفعل - فإن المشكلة التى تواجهنا كبشر محددين بالوعى التاريخى هي كيف نقيم علاقة أصيلة مع الماضى ، وذلك بأن نصبح تاريخيين ، حتى ولو تحقق هذا عن طريق المفارقة التاريخية - التى تحدثنا عنها من قبل - أى بأن نتعلم أيضا كيف نصبح لا تاريخيين .

هذه المفارقة التاريخية نجدها أيضا عند روسو - وإن كانت بشكل آخر مختلف -

فإذا كان البعض يطلق على روسو وصف «نبي التاريخ» ، فإنه لم يجد في التاريخ يفسر أو يحل له اللغز الغامض وهو إصلاح ما فسد من الأخلاق : لا يمكن العودة إلى البراءة الطبيعية الأولى ، إلى العصر الذهبي ، ولهذا السبب لا يمكننا استحضار الماضي ، فليس أمامنا إذن سوى المستقبل الذي يكمن فيه الأمل في الإصلاح ، أنه الفرصة الوحيدة لتحقيق السعادة الإنسانية الحقيقية والعدل والمساواة والانسجام العلاقات الاجتماعية . ولكن قانون التطور الذي بين أنه لا عودة بالزمن إلى الوراء قد بين أيضا أن المستقبل قد حطم القيم الإنسانية . وهكذا وجد روسو نفسه مصيدة الزمن ! فسخط على الحضارة التي أثمرتها العصور الزمنية ، وأصبح عذرا للزمن الذي لا يمثل بالنسبة له سوى التغير والانحدار والتدهور ، ومن ثم يشرروا تماما من التاريخ ، ونقم على كل ما يأتي به التطور التاريخي الذي حطم بسا الإنسان وسعادته وشفافيته . وسواء كان روسو على وعى بما يواجهه تفكيره : مشكلة الحضارة أم على غير وعى ، فإن تفكيره كان مصحوبا بياس عميق . لذا وضع روسو نفسه - ووضعنا معه - في مواجهة مع الطبيعة من جانب والمجتمع المدني من جانب آخر .

أما عن نيته فقد وضع مشكلة الحضارة لا في داخل الحضارة نفسها ، بل الأخلاق . وإذا كان روسو يرى أن الحضارة الحديثة لم تجلب معها غير الشر ، فإنه يريته أحوال المشكلة إلى إعادة تقييم ما نسميه بالخير والشر ، أي إعادة تقييم القيم . إن مسألة الحضارة لا تتوقف في رأيه على الخيرية الطبيعية للإنسان الـ أفسدت أمراض المجتمع الحديث ، وليست في إصلاح أصول الأخلاق الإنسانية ، هي في إعادة تقييم تلك الأخلاق إلى حد تجاوزها لنفسها . وحقيقة الأمر أن المشـ في إطارها الأوسع هي مشكلة التاريخ ، وهي الفكرة المهيمنة على كل فلسفة نيتـ والتي تعبر في أعماقها عن القلق على مصير الإنسانية ، بحيث يصبح التجاوز الذاتي للأخلاق هو في الحقيقة التغلب على مشكلة التاريخ والميتافيزيقا والحضارة والتراث

٢ - أصول المجتمع البشري بين نيته وروسو :

لم يتفق نيته وروسو في مقدمتهما للحضارة الغربية فحسب ، وإنما اتفقا أيضا

فى تأكيدهما أن أصول المجتمع البشرى تكمن فى أن الإنسان كائن تاريخى ، وإن كانا قد اختلفا فى النتائج التى توصلنا إليها فى بحثهما فى هذه الأصول . وليست فكرة البحث عن الأصول غريبة عن تاريخ الفلسفة ، ولكن «السمة غير المألوفة لجينالوجيا نيتشه فى بحثه عن الأصول تفترض أنه لا يوجد شىء فى هذه الأصول ، فبينما يبحث الآخرون لإيجاد شىء ما فى نقائه الأصلى ، شىء ما لم تفقده الثقافة ولا التاريخ بريقه ، ينكر نيتشه فكرة البنية الأساسية التى وجدت فى تاريخ الفلسفة بكل أشكالها (الجوهر - الذات - الروح - الشىء فى ذاته) وإذن فلا يوجد ما يسمى بالأخلاق الطبيعية . لقد بحث كل من نيتشه وروسو عن أصول النظام الاجتماعى ومشكلة الحضارة ، وعلى الرغم من بدايتهما من فرضيات متشابهة أهمها أن الإنسان كائن تاريخى ، فقد توصل كل منهما إلى نتائج متباينة . انتقد نيتشه مبدأ الخيرى الأصلية لطبيعة الإنسان التى تغنى بها روسو ، ووصفه بأنه مبدأ مضلل ، فليست التنظيمات الاجتماعية الفاسدة هى التى دمرت هذه الطبيعة الخيرى ، وعندما تسقط تلك التنظيمات أو عندما يتم إصلاحها فلن تظهر من جديد تلك الطبيعة الخيرى المختلفة أو المكبوتة . إن هذه الطريقة فى البحث عن الأصول - فى رأى نيتشه - تمثل بحثا مضللا لمعرفة أنفسنا ، بل أن النزعة الأخلاقية الطبيعية والإيمان بالخيرى الطبيعية عند روسو هى التى منعتنا من إيجاد حل للغز مشكلة الحضارة التى عبر عنها بلغة متشائمة .

لذلك جاءت جينالوجيا الأخلاق لنيتشه ولم تنظر لمشكلة التاريخ على أنه بحث عن الأصول فحسب ، ولم تكن هجوما على قيم العصر الحديث فقط ، بل كانت أيضا ضد طريقة معينة لتفسير أصول ومعنى وأنسب تلك القيم . ولم تهدف الجينالوجيا إلى اكتشاف جذور الهوية الإنسانية ، ولكنها سعت لإقامة نماذج مختلفة لما أبدعه الكائن البشرى كفرد ، ولذلك تؤكد الجينالوجيا على خصوصية وتفرد الأحداث التاريخية . وقام نقد نيتشه الجينالوجى على أساس منهجه فى التاريخ ، وهو أنه ليس هناك حقائق تاريخية ، بل هناك تفسيرات أخلاقية لما نسميه حقائق . لذلك فهو يحاول كشف معنى التاريخ من بحثه الجينالوجى فى أصول وتطور الأخلاق .

كان العدل هو الفرضية الأساسية التى ميزت بدايات الجنس البشرى عند روسو ،

بينما كان الظلم هو البديهية الأساسية لتلك البدايات عند نيتشه . فقد مجد الأول الحالة البدائية الأولى للإنسان التي تمثل بالنسبة له مرحلة ما قبل الاضطراب العصبى الذى أصاب الإنسان فى العصر الحديث . وتطلع روسو إلى العصور الأولى عندما كان البشر - على الرغم من أن طبيعتهم الإنسانية لم تكن أفضل مما هى عليه فى العصر الحديث - يتمتعون بوجود آمن ، وبوضوح كل منهم للآخر، وكانت هذه الشفافية فى العلاقات الإنسانية تمنع تطور الرذائل كالغرور والتكبر التى أفسدت الإنسان الحديث. وبالحق روسو فى هذه الصورة ليسلط الضوء على شرور ومساوئ العصر الحاضر ويرثى حالة الخداع والعبودية التى سادت العادات الحديثة . أعلن روسو فى خطابه عام ١٧٥٠ بمناسبة حصوله على جائزة بحثه عن تقدم العلوم والفنون «أن أناس العصر الحديث هم «قطيع من البشر» أطلق عليهم اسم «العبيد السعداء» الذين يتجاهلون فقرهم وبؤسهم ، بحيث أصبحوا كتلة من البشر ليس لها ملامح وصورهم بشكل منفر وكره (٤٧) .

نظر نيتشه إلى روسو على أنه فيلسوف سياسى للمرارة والحقد والنقمة فى العصر الحديث ، وعلى أنه أول رجل حدائى صور الحضارة بشكل يوحى بالشفقة على الإنسان مما يؤدى إلى الشعور بالاحتقار والاشمئزاز منه ، خاصة عندما أعلن للناس فى تصدير خطابه الثانى عن أصول التفاوت الاجتماعى بأنه «ساخط على وضعكم الحاضر، بسبب ما يهدد سلالتيكم التعيسة، ربما تتمنون لو كانت لديكم القوة للعودة إلى الوراء ، وسيكون هذا الشعور إطرأ لأسلافكم ، ونقدا لمعاصريكم ، ورعبا لسيئ الحظ الذين سوف يأتون بعدكم» (٤٨) . ويرى نيتشه أن المرارة والاستياء الواضح فى فكر روسو هما نتيجة النزعة الأخلاقية التى وجهت كل تفكيره .

وأخيراً فقد قدم كل من نيتشه وروسو صورة متعارضة عن أصول المجتمع البشرى وأزمة الإنسان الحديث التى ردها روسو إلى المنافسة والاغتراب - الذاتى وافتقار حالة المساواة الطبيعية الأولى ، ولذلك لم توجد عنده سلاله أنساب للسيد والعبد (التي نجدها عند نيتشه) لأنها لم تكن من السمات الطبيعية الأولى للجنس البشرى، وإنما ظهر هذا التقسيم التراتبى للمجتمع مع تطور التنظيمات الاجتماعية التى سببت اغتراب الإنسان عن نفسه ، فتدهورت احواله بدلا من أن يرتقى بطبيعته، وظهرت

المنافسة التى أثمرها التطور التاريخى وانتهت إلى تحقيق سعادة الفرد على حساب الآخرين . بينما نجد عند نيتشه أن أزمة الإنسان الحديث أعمق بكثير من تلك المنافسة والاعترا ب - الذاتى اللذين يتحدث عنهما روسو ، بل ذهب نيتشه إلى العكس من هذا عندما رأى ضرورة الحفاظ عليهما ، وأيضاً على النظام التراتبى للمجتمع ، ولذلك نجد عنده جينالوجيا السيد والعبد ، حيث أن السيادة هى السمة الطبيعية ، والسيد هو الشكل الطبيعى للإنسان ، وكما أن هناك سادة فهناك أيضاً عبيد . وكانت مهمة نيتشه فى الجينالوجيا أن يقدم هؤلاء السادة باعتبارهم تمثيلات عليا للوجود . وإذا كان روسو يؤكد أن التراتبية والتنافس ما هما إلا متغيرات تاريخية ، فإن نيتشه يؤكد من جانب آخر أن المجتمع التراتبى هو المجتمع الطبيعى . وإذا كان روسو ينشد العودة إلى الخيرىة الطبيعية التى افترض أنها كانت الفطرة الطبيعية للبشر ، فإن نيتشه ينشد العودة إلى العدوانية أو السلوك الشرى الذى يحقق السيادة . وبينما يتمنى روسو أن تحقق البشرية «خيريتها الطبيعية» يدعو نيتشه البشرية أن تتعلم كيف تصبح «أكثر شراً» .

٣ - مأساوية (تراجيدية) الوجود التاريخى :

كان نيتشه على وعى تام بالغموض الذى يميز علاقة روسو بالتاريخ . كما كان على اقتناع بأن الوجود التاريخى مأساة ، ولكنه رأى أنه مأساة ضرورية ، وأن على الكائنات البشرية أن تكون قوية وشجاعة بقدر كاف لتؤكد السمة المأساوية لوجودها ، وإلا فلن يبقى أمامها سوى الهروب من هذا الوجود للبحث عما وراء هذا العالم ، فيصبحون ناقمين على الحياة ، منكربن واقعها القاسى والمتغير والفانى ، لا هروب من الزمن إذن ، فهو قانون الحياة حيث كل شىء يفنى ويموت . ولكن كيف يتغلب الإنسان على المأساوية التى وجد نيتشه أنها طابع الوجود الإنسانى ؟ هل بروح الاستياء أو الانتقام أو الضغينة التى زعم - أى نيتشه - أنها هى الحل الذى هرب إليه روسو فى مواجهة هذه المأساة ؟

تؤدى فكرة الضغينة *ressentiment* دوراً هاماً فى فلسفة نيتشه ، إذ يفسر من خلالها تاريخ الأخلاق كله بوصفه تاريخاً تتميز فيه أخلاق السادة عن أخلاق العبيد ، ولذلك تسعى فلسفة نيتشه بأكملها إلى تحرير الأرواح الحرة من هذه الروح الانتقامية

التي تولدت من المعاناة . ويصف نيتشه روسو بأنه فيلسوف المرارة والاسيئاء الذي أضفى على حياته الشخصية ومعاناته معنى كلياً ، فبدلاً من أن يبحث عن مصدر معاناته ألقى باللوم والمسئولية على عاتق المجتمع : «رجال مثل روسو يعرفون كيف يوظفون ضعفهم . إن عجزهم ورذائلهم تبدو كما لو كانت سماداً لمواهبهم ، فإذا كان روسو قد نعى فساد وتحلل المجتمع باعتباره نتيجة باعثة على الأسى على الحضارة ، فهو قد فعل هذا على أساس تجربة شخصية . إن المرارة التي نتجت من هذه التجربة أعطت لإدائته الحافة الحادة وسموم السهام التي أطلقها ، إنه يفضي بهمومه كفرد أولاً وقبل كل شيء ، ويعتقد أنه يبحث عن الشفاء الذي يؤثر بشكل مباشر على المجتمع ، ولكنه سيكون من خلال المجتمع وبشكل غير مباشر فائدة أو منفعة له هو نفسه»^(٤٩) ويعبر موقف الاستياء عن نفسه بشكل سلبي يتكشف - في رأى نيتشه - في أخلاق العبيد : «ليس هناك أكثر رعباً من طبقة العبيد البرابرة الذين ينظرون لوجودهم على أنه ظلم ، ويستعدون الآن ليثاروا ليس فقط لأنفسهم ، بل لكل الأجيال»^(٥٠) ، فبدلاً من أن يتنصر الفرد الذي يشعر بمأساة الوجود على طبيعته المدمرة لذاته وللآخرين ، وبدلاً من أن يثبت نفسه ووجوده بروح نبيلة ، وبدلاً من أن يقهر روح المرارة والاستياء المؤذية ، نجده يسعى للتعويض عن ذلك بالانتقام ، ويدافع عن نفسه بالأخلاق السلبية - التي هي نموذج لوعي العبيد - بأن يعلن أن الآخرين (السادة أو المجتمع) هم الأشرار ويزعّم لنفسه العكس من ذلك بأن يفترض الطبيعة والنقاء في طبيعته .

لقد أضفى روسو على الطبيعة السمة الأخلاقية بأن صور الحالة الطبيعية الأولى على أنها بريئة وغير فاسدة . بينما يرى نيتشه أن الطبيعة في حد ذاتها دورة صماء تنسم باللامبالاة ، الطبيعة في نفسها عبث ، تدور دورتها بلا هدف ، وبدون عدل ولا رحمة ، ولهذا لا يمكن أن نسّم دورتها العيماء بالسمة الأخلاقية ولا أن نسلبها إياها فنقول أنها لا أخلاقية . ولذلك يسخر نيتشه من الفلسفة الرواقية التي تطالبنا أن نعيش وفقاً للطبيعة ، أى أن نعيش وفق المبدأ الكلي الكامن في الطبيعة ، أى وفق التجانس والحكمة الكلية^(٥١) . فإذا كانت الطبيعة في أعماقها - عند نيتشه - هي التعريف السابق شرحه ، فكيف نعيش وفقاً له ؟ إننا بهذا المعنى لن يكون بإمكاننا أن نفكر

فى الوجود الإنسانى باعتباره نتيجة تصميم أو إرادة أو هدف خاص ، لن يمكننا أن نتصور الإنسان خاضعا لمحاولة تحقيق نموذج للسعادة أو الأخلاق ، فنحن الذين اخترعنا مفهوم الهدف ، والواقع أنه ليس هناك هدف للوجود الإنسانى أى أن الهدف مفقود . كما أنه ليس هناك من يفرض على الإنسان صفاته : لا الله ولا المجتمع ولا الأسلاف أو الآباء ، ولا يوجد من يفرض عليه أفعاله ، لأن على الإنسان أن يصبح نفسه .

لا توجد إذن إنسانية طبيعية فى رأى نيتشه ، ولكن الإنسان يصل إلى الطبيعة بعد صراع طويل ، وقد وجد ذلك فى إنسان القرن التاسع عشر : «إن هناك علامات على أن الإنسان الأوروبى فى القرن التاسع عشر أقل خجلا من غرائزه، لقد خطا خطوة نحو السماح لنفسه بنزعة طبيعية غير مشروطة ، أى لا أخلاقية (بالمعنى التقليدى للأخلاق) ، وبدون أن يزداد إحساسه بالمرارة . يخيل لبعض من يسمعون هذا كأن الفساد قد تقدم واستشرى : من المؤكد أن الإنسان لم يقترب من الطبيعة التى يتكلم عنها روسو ، لكنه حقق خطوة أخرى نحو التقدم فى الحضارة التى احتقرها أو مقتها روسو»^(٥٢) . لا يمكن لنا إذن - فى رأى نيتشه - أن نعيش وفقا للطبيعة ، بل أن نعيش وفقا للحياة ، وكأنه استبدل الحياة بالطبيعة ، أى أن نعيش وفقا لأعماق الحياة وإرادة الحياة .

قد يفهم مما سبق أن نيتشه ينكر فكرة العودة إلى الطبيعة ، بينما حقيقة الأمر أنه ينشد العودة إلى الطبيعة ، ولكن مفهومه عن تلك العودة مختلف ومعارض لمفهوم روسو فهو يصرح فى نص له بعنوان التقدم فى نظرى : «أنا أيضا أتكلم عن العودة إلى الطبيعة على الرغم من أنها ليست عملية رجوع إلى الوراء بل انطلاق أو صعود إلى أعلى ، نحو طبيعة ونزعة طبيعية عالية حرة ، بل مرعبة ، طبيعة قادرة على أن تقوم بالمهام العظيمة كما هى قادرة على أن تلعب معها . على سبيل المثال نابليون كان مثالا للعودة إلى الطبيعة ، أما روسو فلا»^(٥٣) . ويميز نيتشه بين ثلاثة نماذج للإنسان يحدد من خلالها نوع «العودة إلى الطبيعة» الذى نشده ووجده فى أحد هذه النماذج : النموذج الأول يمكن أن نطلق عليه نموذج إنسان روسو، فقد رسم نيتشه صورة له انتهت بتصوير روسو نفسه على أنه حالم يوتوبى وثورى اجتماعى وفى نفس

الوقت له موقف من الحياة يتسم بالمرارة والنقمة ؛ فصرخة روسو للعودة إلى الحيرة الطبيعية إنما تنم عن احتقار الإنسان لنفسه وتوقه لعودة إلى الوراء . أما عن النموذج الثانى فهو إنسان جوته، وهو النموذج المضاد للنوع الأول، فقد مجد نيتشه جوته باعتباره تجسيدا لهذا النموذج الثانى الذى أطلق عليه وصف النموذج الديونيسى . ويتحدث نيتشه عن شمولية جوته، بمعنى التأليف بين العقل والحساسية، بين المشاعر والإرادة : « ليس جوته مجرد ألماني، بل هو حدث أوربي : محاولة رائعة لتجاوز القرن الثامن عشر أو التغلب عليه عن طريق العودة إلى الطبيعة ، والصعود إلى النزعة الطبيعية لعصر النهضة ، لقد أستطاع أن يقهر ذاته ويتجاوزها Self-overcoming ، وأن يحمل في صدره أقوى غرائز هذا القرن : عاطفيته ، تعبه للضبيعة وروحه المضادة للتاريخ ومثاليته وعدم واقعيته وثوربته »^(٥٤) . فالعودة إلى الطبيعة التى يفضلها نيتشه ووجدها متجسدة فى جوته نفسه - وهى بالطبع مختلفة عن العودة إلى الطبيعة كما هى عند روسو - تتمثل فى رمز الانتصار على الرومانسية أو قهرها وتجاوزها ، كما تؤكد السمة اللاأخلاقية للوجود التى تعنى أن الوجود فى حد ذاته ليس وجوداً أخلاقياً، ولكننا نحن الذين نضفى عليه التقييم الأخلاقى، كما تؤكد أيضا بنى موقف من الحياة فيما وراء الخير والشر ، موقف تأكيد وتعزيز للحياة وليس احتقارها . ويأتى أخيراً إنسان شوبنهاور الذى يرفضه نيتشه لسبب بسيط وهو رفضه - أى شوبنهاور - للحياة وعزوفه عنها .

ويعود هجوم نيتشه على روسو إلى تفسير هذا الأخير لمشكلة الحضارة التى زعم أنها أفسدت الوجود التاريخى للإنسان ، فقد كتب نيتشه تحت عنوان ضد روسو : « لسوء الحظ لم يعد الإنسان شرياً بما فيه الكفاية ؛ إن خصوم روسو الذين يقولون أن الإنسان حيوان مفترس هم لسوء الحظ مخطئون . إن لعنة الإنسان لا تكمن فى فساد بل فى مدى ما وصل إليه من الرقة والأخلاقية »^(٥٥) . ويتضح من هذا النص هجوم نيتشه على الفهم التقليدى للتقدم الحضارى، وإعادة تقييمه لمشكلة الحضارة من جديد، فهو لم يدحض الحجة القائلة بأن الحضارة قد أفسدت الإنسان ، بل هو يصرح بأنها لم تفسده بما فيه الكفاية ، الأمر الذى يفهم منه أن التدهور أو الانحلال هو أحد المظاهر الضرورية للحياة واللازمة لنموها وبقائها ، وربما كان أيضا هو أحد

الأسباب التي تضيفى المساواة على الوجود الإنسانى . وبذلك لا يمكن لنا أن نفسر العدمية بأنها هى علة التدهور، وإنما هى النتيجة المنطقية له : «إن كل حركة مشمرة ومفعمة بالقوة تحدثها الإنسانية تبدع أيضا وفى نفس الوقت حركة عدمية» (٥٦) . يتصور نيتشه إذن النزعة العدمية كشرط تاريخى أو حالة تاريخية ، لا كحالة شاملة للعقل، إنها حالة غامضة يمكن تفسيرها بطريقتين : فيمكن أن تفسر على أنها علامة على القوة المتزايدة للروح ، وهى التى يسميها نيتشه بالعدمية الفعالة *active Nihilism* ؛ كما يمكن أن تفسر على أنها انحدار ونكوص لقوة الروح، وهى التى يسميها بالعدمية السلبية *passive Nihilism* (٥٧) . بذلك يكون نيتشه قد وضع مشكلة الحضارة فى إطار تاريخ النزعة العدمية الأوروبية. ومن ثم قام بمحاولته الجريئة لإعادة تقييم كل القيم بما فى ذلك قيمة الحضارة نفسها .

إن الوعى التراجيدى بالحياة يكمن فى فلسفة نيتشه . وقد عبر نيتشه نفسه عن ذلك بشجاعة نادرة بأن أعلن أنه أول فيلسوف تراجيدى يقبل على الحياة بكليتها أو فى مجموعها . إنه يقول نعم لطبيعتها المتنوعة والمتعارضة ، نعم للبهجة والألم معا، وربما كان هذا أبلغ تعبير عن قوة إرادة الحياة التى تبتهج حتى بالكوارث والماسى : «إن قول نعم للحياة - بما فى ذلك أغرب وأفظع مشاكلها ، وإرادة الحياة المبتهجة، بقدرتها التى لا تنفذ على التضحية بأسمى نماذجها - ذلك هو الذى وصفته بأنه ديونيسى، وهو الذى رجحت أنه هو الجسر الموصل إلى نفسية الشاعر التراجيدى» (٥٨) . يتغلب الإنسان إذن على مساوية وجوده التاريخى بالمزيد من إرادة الحياة ، فالحياة والألم لا ينفصلان . وإذا كانت الأخلاق التقليدية أو الموروثة هى نسق من التفكير يحاول - فى رأى نيتشه - أن يفرض مستوى مطلقا من الصواب والخطأ ، والخير والشر على الوجود، فإنها - أى الأخلاق - تقطع التجربة الإنسانية المفعمة بوفرة الحياة، وهى محاولة لإدانة الوجود ، كما هى محاولة لإدانة وإنكار إرادة القوة ، وهى عند نيتشه الغريزة الأساسية للإنسان التى من خلالها ينمو يتطور.

ماذا بعد عرض فلسفة نيتشه التاريخية وما تحمله من مفارقة بين الوعى التاريخى والوعى اللاتاريخى ؟ هل ساهمت هذه الرؤية النقدية للتاريخ فى حل مشكلة التاريخ أو مشكلة الحضارة التى وصلت أزمته إلى متفرق طرق لم يظهر فيه بارقة أمل

لإصلاح ما أفسده التطور الثقافى والحضارى؟ ربما يكون الإسهام الحقيقى لهذا الرؤية النقدية لمشكلة التاريخ (التي ألقينا عليها الضوء بقدر ما سمحت به الخطوط العريضة لهذا البحث) هو إعادة النظر فى الموروث الثقافى ، ومراجعة اعتقادات ظل الإيمان بها راسحا فى الأدهان فترات طويلة من الزمن، وذلك فضلا عن إسهامها فى إعادة تقييم كل ما أثمرته الحضارة الإنسانية. لقد كان نيتشه رائدا جسورا لتيارات عديدة جاءت بعده وأخذت على عاتقها مراجعة التراث الغربى، وزعزعة الثقة فى الميراث الحضارى. واستمرت هذه التيارات - التي أخذت وجهتها من نيتشه - فى فلسفات هيدجر ومن يطلق عليهم اسم فلاسفة الاختلاف وتيار ما يسمى الآن بفلسفة «ما بعد الحداثة» ، وعلى رأسها التيار التفكيكى الذى يتزعمه جاك دريدا - على الرغم من رفض هذا الأخير إدراج منهجه التفكيكى تحت ما يسمى بـ «ما بعد الحداثة» - فمنذ إطلاق نيتشه صرخته الأولى وإعلانه «موت الإله» كحد أولى - وهى الفكرة التى قصد بها تخطيط الميتافيزيقا الغربية وتدميرها وإعلان موتها وزلزلة الأسس التى يستند إليها التراث الحضارى الغربى -، منذ ذلك الحين، ما زالت تتوالى التيارات والرؤى النقدية من أجل إعادة التقييم. لم يكن هدم نيتشه للتاريخ وللحضارة إلا من أجل بناء هذا التاريخ وتلك الحضارة من جديد، ولم يكن هجومه على إنسان العصر الحديث إلا من أجل ظهور إنسان آخر جديد سماه «السيورمان» أو الإنسان الأعلى . ويفضل دعوة نيتشه لتدمير التاريخ والحضارة الغربية، بعيد الغرب الآن حساباته من جديد لتأسيس مفاهيم جديدة تستند إليها حضارة غربية جديدة .

وإذا كانت الدوائر العالمية الآن - من خلال الاهتمام الشديد بمرور مائة عام على رحيل نيتشه - تعبر عن احتياجها إلى فكره ، وتقدم الدراسات والتحليلات والتفسيرات التى لا حصر لها عن السؤال المطروح فى بداية هذا البحث - لماذا نيتشه الآن؟ فأحسب أننا نحن العرب أشد احتياجا من الغربيين إلى رؤية نيتشه النقدية للتاريخ والحضارة، كما أننا أشد احتياجا من الغرب إلى أن يكون لدينا الوعى التاريخى والوعى اللاتاريخى معا، أى أن تكون لدينا القدرة على التذكر والقدرة على النسيان بنفس القدر . أى القدرة والشجاعة على الفحص النقدى للماضى، لا لكى نعيش فى الماضى فنعرض حاضرتنا للخطر، بل أن يكون فحصا نقديا بكل ما تحمله

الكلمة من معنى، فنستحضر من الماضي لحظات مجده بالقدرة على التذكر، ونفعل ظروفنا ولحظات من الماضي لا يجب التمسك بها بالقدرة على النسيان، حتى نتمكن من أن نعيش الحاضر بالكامل ونتجه بقوة وشجاعة نحو المستقبل المأمول .

ما أحوجنا نحن العرب إلى أن تكون لدينا جسارة نيتشة وشجاعته في الهدم والتدمير حتى نستعيد القدرة على البناء والإبداع من جديد. أما إذا طرحنا السؤال السابق - لماذا نيتشه الآن؟ - في عالمنا العربي ؛ فالإجابة في جملة واحدة؛ لأنه ما أحوجنا اليوم إلى نيتشه «عربي» يحطم الأوثان ويصرخ داعياً إلى حضارة جديدة، ووعي وإرادة حياة جديدة، وتاريخ جديد، وحاضر جديد يتمخض - بالإرادة والوعي والقيم الجديدة - عن مستقبل جديد .

قائمة المراجع

- (1) Nietzsche, F: On the Genealogy of Morals. Translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York. Vintage. Books Edition. 1967. 111. Sec. 27. p. 161.
- (2) Nietzsche, F: The Gay Science. Translated with Commentary by Walter Kaufmann. New York. Vintage Books Edition. 1974. Sec. 296. p. 219. يرد على نيتشه في
- (3) Sleins, E.E: Nietzsche's Revaluation of Values. USA. Universtiy of Illionis Press. 1994. p. xxi.
- (4) Ibid, p. xvii.
- (5) Ibid, p x viii.
- (6) Rosen, Stanley: The Mask of Enlightenment: Nietzsche's Zarathustra. Cambridge University Press. 1995. p. xiv.
- (7) Nietzsche, F: The Gay Science. Sec. 301 p. 242.
- (8) Mahon, Michael: Foucault's Nietzschean Genealogy. State University of New York Press. 1992. p. xiv.
- (9) Rosen, Stanley: The Mask of Enlightenment. p. 14.
- (10) Nietzsche, F.: The Will to Power. A new translation by Walter Kaufmann and R.J. Hollingdale. New York. Random house. 1967. Book 2. Sec. 409, p. 221.
- (11) Nietzsche, F: On the Genealogy of Morals. 111, sec. 26. p. 157.
- (12) Ibid, sec. p. 162.
- (13) Ibid, sec. 28. p. 162-163.

- (14) Mahon, Michael: Foucault's Nietzschean Genealogy. p. 83.
- (15) Nietzsche, F.: The Will to Power. Book Two. Sec. 254. p. 148.
- (16) Nietzsche, F.: Untimely Meditations. Trans. by R.J. Hollingdale. with an Introduction by J.P. Stern,. Cambridge. 1983. p. 60.
- (17) Ibid. p. 59.
- (18) Mahon, Michael: Foucault's Nietzschean Genealogy. p. 97.
- (19) Nietzsche, F.: Untimely Meditations. p. 71.
- (20) Ibid. p. 72.
- (21) Ibid, p. 72-73.
- (22) Ibid, p. 74.
- (23) Ibid. p. 75.
- (24) Ibid. p. 72.
- (25) Ibid. p. 76.
- (26) Ibid, p. 76.
- (27) Ibid. p.77.
- (28) Ibid.. p. 63.
- (29) Ibid, p. 62.
- (30) Ibid. p. 65.
- (31) Stambaugh, Joan: The Problem of Time in Nietzsche. Trans. by John F. Humphrey. London. Associated University Presses. 1987. p. 42-43.
- (32) Pearson. A. Keith: Nietzsche Contra Rousseau. A Study of Nietzsche's Moral and Political Thought. Cambridge University Press 1991. p.8.

- (33) Stambaugh, Joan: The Problem of Time in Nietzsche p 57
- (34) Pearson, A. Keith: Nietzsche Contra Rousseau. p 15-16.
- (35) Ibid. p. 10.
- (36) Nietzsche, F: The Gay science. Book Four. sec. 341. p 273.
- (37) Rosen, Stanely: The Mask of Enlightenment,. p. 6.
- (38) Ibid. p. 5.
- (39) Pearson, A. Keith: Nietzsche Contra Rousseau. p. 33.
- (40) Bernstein, J. A: Nietzsche's Moral Philosophy. London and Toronto. Associated University Presses. 1987 p. 85-86.
- (41) Rosen. Stanely: The Mask of Enlightenment,. p. 22.
- (42) Nietzsche, F: The Will to Power. Book Four. sec. 874. p. 467.
- (43) Nietzsche, F: On the Genealogy of Morals. 1. sec. 16.
- (44) Nietzsche, F.: Beyond Good and Evil. Trans with 'commentary by Walter Kaufmann. New York. Vintage Books Edition.. 1966. p. 117-118.
- (45) Pearson, A. Keith: Nietzsche Contra Rousseau. p. 22.
- (46) Mahon, M: Foucault's Nietzschean Genealogy. p. 82.
- (47) Pearson, A. Keith: Nietzsche Gontra Rousseau. p. 2
- (84) Ibid. p. 7. ورد نص روسو فی
- (49) Nietzsche, F: Human All too Human. Trans by R.J.Hollingdale Introduction by Erick Heller. Cambridge University Press 1986. Sec. 617. p. 195.
- (50) Nietzsche, F: The Birth of Tragedy and other Writings. Trans. by Ronald Speirs. Edit. by Raymond Geuss and Ronald S. Cambridge University Press. 1999. sec. 18, p. 87.

- (51) Nietzsche, F: Beyond Good and Evil sec. 9.
- (52) Nietzsche, F: The Will to Power Book One sec. 120. p. 74
- (53) Nietzsche, F: The Twilight of the Idols Trans. by Anthony M. Ludvici Edit. By Oscar Levy Complete Works V. 16 New York, Russell & Russell 1964., sec. 48. p. 108
- (54) Ibid. 1x. sec. 49. p. 109.
- (55) Nietzsche, F: The Will to Power. Book One Sec. 98 p. 61.
- (56) Ibid, Book One. Sec. 112. p. 69.
- (57) Pearson, A. Keith: Nietzsche Contra Rousseau. p. 44
- (58) Nietzsche, F: The Twilight of the Idols. X. sec. 5. p. 120.

البيئة والمسئولية نحو نموذج معرفى وأخلاقى جديد للخروج من أزمة الإنسان مع بيئته

مقدمة:

تعالى الأصوات فى العقود الأخيرة بالشكوى تارة والتحذير تارة أخرى من مشكلات بيئية ستواجه البشرية فى مستقبل ليس بالبعيد، ومن كوارث وشيكة الحدوث ، وأزمات بدأ الإنسان يعانى من عواقبها الوخيمة بفعل تدمير البيئة الطبيعية التى طالتها يد التقنية الحديثة بالاستغلال والتخريب، مما جعل فلاسفة الأخلاق المهتمين بشئون البيئة يعيدون النظر فى علاقة الإنسان بالبيئة الطبيعية، التى ارتبطت بتاريخ الفكر البشرى منذ أن خلق الله سبحانه وتعالى الإنسان ، وبصفة خاصة منذ بدايات الفلسفة الشرقية والفلاسفة قبل سقراط .

وقد مرت العلاقة بين الإنسان والبيئة بتحويلات تاريخية كبيرة عبر تاريخ البشرية بأكمله، ولكن هذا البحث سيلقى الضوء على هذه العلاقة من الناحية الفلسفية. وقد استخدم الفلاسفة مصطلح الطبيعة بمعناه الأعم والأشمل للتعبير عن البيئة التى لم تظهر كمصطلح إلا فى نهاية القرن التاسع عشر مع بداية ظهور الأزمة . ولذلك سيعرض البحث لتحويلات العلاقة بين الإنسان والطبيعة عبر تاريخ الفكر الفلسفى والتى انتهت فى الآونة الأخيرة إلى سيطرة الطرف الأول فى هذه العلاقة (وهو الإنسان) سيطرة شبه كاملة على الطرف الثانى (وهو الطبيعة) بفضل التفوق التكني . ولكن هل ما يصيبنا الآن من كوارث طبيعية وبيئية هو رد فعل وصرخة احتجاج من الطبيعة على ما تعرضت له من ظلم وعدوان؟ أم هى إشارات تحذير للإنسان بأنه لن تكون له الكلمة الأخيرة فى الدراما الكونية التى هو مجرد جزء ضئيل منها؟ أم هو إعلان من الطبيعة بأنها هى الأخرى لها ذات وقيمة مستقلة عن البشر الذين توهموا أنهم الكائنات الوحيدة الحاملة للقيمة والقادرة على التقييم ؟ وإذا كان الأمر كذلك فأين وكيف المخرج من هذا المأزق البيئى البشرى ؟

هدف البحث . سيجادل هذا البحث الإجابة عن هذه الأسئلة التي يستلزم الرد على السؤال الأول منها تتبع العلاقة بين الإنسان والطبيعة من الناحية الفلسفية وكيف تدرجت من علاقة حميمة آمنة إلى علاقة هيمنة وسيطرة ، وذلك من خلال نموذج معرفي أنقضى إلى إخضاع البيئة بالكامل لسطوة التقنية . وتقتضى الإجابة عن السؤال الثانى إثارة المشكلة الأساسية التي أدت إلى مثل هذه السيطرة ، وهى النزعة المركزية الإنسانية التى وضعت الإنسان فى مركز السيطرة والسطوة ومنحته حق إخضاع سائر الكائنات والعناصر البيئية الأخرى لمصلحته ، وكيف ساهمت عدة علوم حديثة فى إنهاء هذه المركزية الإنسانية بإثبات أن الإنسان ليس إلا جزءاً ضئيلاً من كون لا نهاية له . وإذا كان الأمر كذلك فهل يمكن أن تنتهى مزاعم الإنسان التى صوّرت له أنه هو الكائن الوحيد الحامل للقيمة والسيد المسيطر على كل شىء؟ من هنا تأتى الإجابة عن السؤال الثالث بمحاولة البحث عن القيمة الباطنة فى الطبيعة، ودلالات هذه القيمة على وجود كائنات وعناصر أخرى تحمل قيمة فى ذاتها، وطبيعية الموقف البشرى الذى ينبغى اتخاذه منها .

ويعرض البحث فى النهاية محاولات إيجاد مخرج من أزمة الإنسان مع بيئته من خلال المسؤولية الأخلاقية تجاه البيئة ، كما يدعو إلى مواصلة الجهود المشتركة للبحث عن أخلاقيات بيئية رشيدة تستند على نموذج معرفي جديد، أى نموذج يقوم على تنمية الوعي الأخلاقى والجمالى بالبيئة، ولفت الأنظار إلى المسؤولية العالمية المشتركة فى ظل أخلاق كوكبية جديدة توضع فى اعتبارها بالدرجة الأولى حماية البيئة وصيانتها من منطلق كونها ميراث البشرية ورصيدا الذى ينبغى صيانتها والمحافظة عليه .

مصطلحات بيئية : قبل التعرض لهذه الأسئلة والإشكاليات يجدر بنا أن نقف عند المصطلحات الأساسية التى يتناولها البحث : الطبيعة Nature والبيئة الطبيعية Natural Environment وعلم الأيكولوجيا Ecology وهى مصطلحات تبدو كأنها مترادفة أو ذات مضمون واحد . والواقع أن هناك اختلافات بين هذه المصطلحات وإن كانت فى حقيقة الأمر اختلافات طفيفة ولكنها دقيقة . ففى الموسوعات الفلسفية تعنى الطبيعة بالمعنى الأشمل الموجودات فى مجموعها، أى

أنها نوع من الجرد لكل ما هو موجود فى الكون ، كما أنها تشير أيضا إلى مبادئ وقوانين البنية التى تتحكم فى سلوك الكائنات والأشياء ، وهذان المعنيان لا ينفصلان عن بعضهما^(١) . ويتم تعريف الطبيعة أيضا باستخدام الصفة من الأسم ، أى تعريف شىء ما بأنه طبيعى من خلال التناظر والتضاد بحيث نقصد بهذا الشىء أنه الفطرى فى مقابل المكتسب ، . والتلقائى فى مقابل الإرادى ، والعفوى فى مقابل المتروى والمقصود ، والطبيعى فى مقابل الوضعى والمفتعل أو الصناعى ، كما أننا نقول كذلك بالطبيعى فى مقابل المعجز أو الخارق للطبيعة ، لنتهى من هذا كله إلى أنها (أى الطبيعة) تجمع بين الموجودات الطبيعية التى تعبر عن الإرادة الإلهية الفاعلة فى الطبيعة والتى لا تتدخل فيها الإرادة البشرية وبين المصنوعات الإنسانية أى ما قام به الإنسان محاولة منه للتدخل فى تغيير مسار الطبيعة سواء كان هذا بقصد منه أو عن غير قصد .

أما مصطلح البيئة الطبيعية Natural Environment فيدل على «ظروف المكان الذى يعيش فيه الكائن الحى بكل ما فيه من عناصر أو مكونات طبيعية يتأثر بها ويؤثر فيها . وتصف البيئة الطبيعية تلك الخصائص الطبيعية (مثل المناخ أوالجيولوجيا وغيرها من عناصر البيئة الطبيعية) التى هى ليست من صنع الإنسان ولا يستطيع تغييرها ، بينما تشتمل البيئة الجغرافية على البيئة الطبيعية بجانب أى تغيير أو تعديل قام به البشر على هذه البيئة (مثل التصنيع - أو تحويل المناطق الريفية إلى مناطق حضرية) أما علم الايكولوجيا Ecology فهو العلم الذى يقوم على «دراسة تفاعل الكائنات العضوية الحية مع بيئتها الطبيعية»^(٢) ، أى أنه العلم الذى يدرس العلاقات بين عناصر الكائنات الحية وغير الحية . وقد أكدت قضية التوازن الايكولوجى منذ الستينيات أن الناس يجب أن تعيش فى حدود الموارد البيئية المحدودة ، وليس ثمة شك أن المحافظة على البيئة هو الموضوع الأساسى الذى يهتم به علم الايكولوجيا ويحذر مما تتعرض له مناطق واسعة من البيئة الطبيعية من سوء الاستخدام والإسراف .

هناك أيضاً مصطلحات بيئية خاصة مع تطور علم الايكولوجيا الحديث ، ولكن هذا البحث يقتصر على هذه المصطلحات الثلاثة فقط لأنها - فى رأينا - تعبر عن المراحل التاريخية للعلاقة بين الإنسان والبيئة الطبيعية ، حيث يعبر المصطلح الأول (أى

الطبيعة) عن الرؤية الفلسفية التي تطورت من خلالها علاقة الإنسان بالمحيط البيئي حوله . فقد كان مصطلح الطبيعة هو المفهوم الأساسي الذي يعبر عن نظرة الإنسان للعالم طوال تاريخ الفلسفة، في حين أن مفهوم البيئة الطبيعية بالمعنى المعاصر لم يكن من مصطلحات الفلاسفة لا في العصر اليوناني ولا حتى في العصور الحديثة. والواقع أن المصطلح (البيئة الطبيعية) وهو المصطلح الثاني إنما يعبر عن بداية أزمة الإنسان مع بيئته الطبيعية ، تلك الأزمة التي بدأت بوادها في أواخر القرن التاسع عشر مع تطور التقدم العلمي والتقني . ثم ظهر مصطلح الايكولوجيا. وهو المصطلح الثالث والأخير- في الآونة الأخيرة بعد أن استفحلت أزمة الإنسان مع البيئة. فجاء علم الايكولوجيا كأحد وسائل الانقاذ من الأزمة . وبما لا شك فيه أن أزمة الإنسان مع بيئته الطبيعية لها جانب علمي وتكنولوجي وتتداخل فيها عناصر كثيرة وتعالجها مجالات مختلفة تخرج عن نطاق هذا البحث وتدخل في دوائر متخصصة وبعيدة عن المجال الفلسفي الذي سيقصر البحث عليه .

رؤية تاريخية تقييمية للعلاقة بين الإنسان والطبيعة :

العلاقة التاريخية بين الإنسان والطبيعة في تاريخ الفكر الفلسفي علاقة قديمة قدم الفلاسفة الطبيعيين قبل سقراط ، وإن كانت جذورها تمتد إلى ما هو أبعد من ذلك التاريخ في الفلسفات الشرقية القديمة . ولكننا سنصرف النظر عن هذه الأخيرة، ليس لعدم أهميتها ، بل لجدارتها بأن يفرد لها بحث أو بحوث أخرى مستقلة. كما سنقتصر في هذا الجزء التاريخي على أهم المحطات الرئيسية التي تلقى الضوء على تحولات الموقف الفلسفي من الطبيعة، وهي التي بدأت بسؤال الفلاسفة الأيونيين (أو الطبيعيين) عن ماهية الطبيعة، وكان السؤال كان يتطلب البحث عن المادة الأولى التي يتكون منها العالم الطبيعي، فقال طاليس بالماء ، وحددها انكسيمينيس بالهواء، وردها أنكسيماندر إلى «الأبيرون» الذي يفتقد إلى كل تحديد أو تعين . ثم تحول السؤال عند الفيثاغوريين فلم يعد بحثاً عن ماهية الطبيعة، بل عن بنائها ووجودها في الشكل الهندسي لتصبح مادة العالم قادرة على استقبال الأشكال الرياضية .

أما عالم الطبيعة عند أفلاطون فهو عالم ناقص بالضرورة لأن الزمان يسرى عليه، فهو غير ثابت، كما أنه نتاج الخلق الديني أو بالأحرى الصنع الإلهي، إذ تم إيجاد

وفقاً لنماذج الأشكال الأبدية الثابتة . والألوهية لا تحول بين أى شئ وبين أن يوجد، لأن كل شئ تتجلى فيه قدرتها العظيمة على الإبداع، وقد كانت هذه أول فكرة تقرر أن الطبيعة سلسلة كبرى من الموجودات المتفاوتة فى ترتيبها على سلم الوجود، وهو ما وضحه أرسطو بفكرته عن المحرك الأول الذى لا يتحرك والذى هو العلة الغائية الأخيرة للطبيعة . باختصار كانت نظرة فلاسفة اليونان إلى الطبيعة تتسم بالحيوية والعضوية ، كما تنطوى على مفهوم الكون المنظم العاقل، إذ «اعتقد المفكرون اليونانيون أن وجود العقل فى الطبيعة هو مصدر الانتظام القائم فى العالم الطبيعى أو مبدأ اتساقه»^(٤) . والنتيجة التى نستخلصها من هذا العرض الشديد الإيجاز أن الكون الذى يتصف بالانسجام والاتساق وله عقل يسيره ويضفى عليه مثل هذا النظام لا بد أن تكون له قيمة باطنة فيه ولم يستمدّها من شئ آخر سوى العقل الباطن فى الطبيعة.

اختفت النظرة العضوية والحيوية من عالم الطبيعة بدءاً من العصر الوسيط بسبب سيادة التصور الدينى وفكرة الخلق من العدم . لم يعد عقل الطبيعة هو الذى يسيرها بل العقل الإلهى الذى أخرج العالم من ظلام العدم إلى نور الوجود، مما جعل الطبيعة بل الكون بأكمله مرهوناً بالإرادة الإلهية . لقد رأت مشيئة الله - التى هى خيرة فى ذاتها - أنه من الأفضل أن يخلق العالم من أن يظل عدماً، فكانت هذه هى فلسفة الطبيعة التى سادت العصور الوسطى وبناها المفكرون المسيحيون أمثال أوغسطين وتوما الأكوينى . ثم جاء فكر عصر النهضة ليؤكد المفهوم المسيحى لخلق العالم، ويرسم صورة للطبيعة باعتبارها آلة لا عقل فيها . و«اعتمد العلم الطبيعى لعصر النهضة على تشبيه الطبيعة بوصفها شيئاً من صنع الإرادة الإلهية ، بالآلات التى تعد من صنع الإنسان»^(٥) . وهكذا بدأ تجريد الطبيعة من سحرها ومن مغزاها الإنسانى شيئاً فشيئاً إلى أن تفككت العلاقة بين الإنسان والطبيعة مع بدايات الفلسفة الحديثة ونشأة العلم الحديث .

اتسعت الفجوة بين الإنسان والطبيعة بشكل لا تخطؤه عين مع الثنائية التى اتسم بها الفكر الديكارتى وطبعت العصر الحديث - والعصور التالية له - بطابعها عندما وصع الذات فى مقابل عالم الأشياء ، وبذلك عزل الإنسان عن الطبيعة عزلاً تاماً،

وسار كل منهما فى طريق مواز للآخر دون أن يلتقيا . وعلى الرغم من أنه حفظ للطبيعة استقلالها ، إلا أنه جردها من طابعها السحرى وقوتها الذاتية، وقدم نظرية للمعرفة قوامها العقل وغايتها «أن نجعل أنفسنا سادة ومسخرين للطبيعة»^(٦) . وبذلك أكد ديكارت صحة يكون - البشر بالمنهج التجريبي فى العصر الحديث - الذى نادى بأن المعرفة قوة يجب إخضاعها لمنفعة الإنسان وفائدته، ودعا إلى استخدام الملاحظة والتجربة لمعرفة قوانين الطبيعة من أجل السيطرة عليها، وممارسة السلطة على الأشياء والسيادة على العالم لتحقيق سعادة البشرية .

هكذا صاغ ديكارت فى مستهل العصر الحديث نموذجاً معرفياً عقلياً تزامن مع نشأة العلم الحديث وتأسيس مناهج دقيقة للسيطرة العلمية على الطبيعة بفضل جاليليو وكبلر وغيرهما لإقامة علم طبيعى رياضى، ثم جاء إسحاق نيوتن الذى كان له الفضل فى تفسير قوانين كبلر ووضع أهم كتبه «المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية» عام ١٦٨٧ الذى تعود أهميته فى تاريخ الفلسفة إلى أنه كان بداية انفصال العلم الطبيعى عن دائرة العلوم الفلسفية على عكس ما يوحى به العنوان. وانحصرت فلسفة الطبيعة منذ ذلك التاريخ فى فرعين من فروع الدراسات الفلسفية: أحدهما فلسفة العلم الذى قصر اهتمامه على دراسة المناهج والمفاهيم والنظريات العلمية، والآخر علم الجمال الذى اختزل الطبيعة فى إطار التجربة الفنية والجمالية، دون أن يركز أى منهما على مفهوم الطبيعة ذاته . بينما تحولت علوم أخرى مثل السياسة والأخلاق والاجتماع إلى الاهتمام بدراسة البيئة الاجتماعية دونما اهتمام بالبيئة الطبيعية .

أما على مستوى العلم الطبيعى الذى تطور بصورة هائلة فى خط مستقيم بدءاً من الثنائية الديكارتية - التى أعلنت من شأن العقل - فقد كان هذا إيذاناً باختفاء المفاهيم الكيفية للطبيعة التى طالما تغنى بها جوردانو برونو، وبداية اتفاق غير معلن على أن ما يمكن التعرف عليه هو ما ينتج رياضياً فحسب، وأن ما يفهم بشكل آلى هو فقط المفهوم عالياً، وحجبت القوانين الآلية للعلم الطبيعى والميكانيكا الكلاسيكية فى القرن الثامن عشر العلاقة الجدلية بين الإنسان والطبيعة، وأصبح العقل الإنسانى نفسه هو المشرع لقوانين الطبيعة عند كانط، وارتبطت النزعة الآلية الطبيعية ارتباطاً

وثيقا بالتقنية ، ولكن هذه الآلية زادت الطبيعة فقراً ، فقد وقف العلم «عاجزاً عن تفسير الطبيعة بمصطلحات العلل الغائية»^(٧) . وصار العلم والتقنية اللذان تطورا منذ بدايات العصر الحديث والثورة الصناعية «غريبين غربة تامة عن خصائص الطبيعة وعن معناها الحقيقي ، كما أن الفكر الحسابي الذي يتجه إلى تكميم كل شيء قد حجب شيئاً كل شيء لمستته يداه»^(٨) ، وما لا شك فيه انه قد تم منذ عصر التنوير تجريد الطبيعة من سحرها وبلغت ذروة هذا الجريد في عصرنا الحاضر .

ثبت عصر التنوير فكرة أساسية مفادها أن الإنسان هو محور الكون ، وهي الفكرة التي ورثها من العصر المسيحي الوسيط ، وعلى الرغم من أن عصر التنوير قد ثار على الفكر الديني وحاول أن يتحرر من أسرهِ ، إلا أنه استبقى الفكرة التي تقر بأن للإنسان وضعاً خاصاً بين المخلوقات الأخرى في الطبيعة . لقد رسخت الديانة المسيحية في الأذهان أن الله خلق البشر على صورته ليكونوا حالة خاصة بين الكائنات الأخرى غير الشبيهة بالله . وأكدت الديانة الإسلامية أيضاً هذا التمييز للإنسان على سائر المخلوقات الأخرى في قوله تعالى : «ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً»^(٩) . وورث عصر التنوير هذه الفكرة لا ليؤكد جانبها الديني ، وإنما للتدليل على تميز الإنسان وتفوقه العقلي على سائر الكائنات . ولعل عبارة كانط التالية تلخص فكر التنوير بأكمله . «أن الإنسان هو الكائن الوحيد على الأرض الذي يملك العقل أو الفهم ، وهو على يقين سيد الطبيعة بلا نزاع ، وإذا نظرنا إلى الطبيعة باعتبارها نسقاً غائياً متكاملاً فقد ولد الإنسان ليكون الغاية النهائية لها»^(١٠) . وهذا النص يؤكد ارتباط ثلاثة عوامل أساسية رسخت المركزية البشرية ألا وهي العقل ، والسيادة أو السيطرة ، والغائية . فقد استطاع الإنسان بفضل العقل أن يسيطر على الطبيعة ليصبح هو محور الكون وغايته ، أو محور الدائرة ومركزها . وكانت هذه أيضاً هي الفكرة التي أكدها فرويد في معرض كلامه عن التسامي بالعدوان البشري بالتوجه ناحية المجال الحيوي ، وبعيداً عن البشر الآخرين ، فلكى «يصبح الإنسان عضواً في المجتمع البشري ، عليه أن يتوجه - بمساعدة التقنية المسترشدة بالعلم - لمهاجمة الطبيعة وإخضاعها للإرادة البشرية»^(١١) .

إن فكرة استخدام القوة العقلية للعلم لقمع الطبيعة وغزوها بالحرب أو الأخضاع

- كما ترى مارى ميدجلى - ظلت فكرة عادية تماماً عند العديد من المفكرين ، على الأقل فى كل من العالمين الرأسمالى والشيوعى ، ولعل النص الذى أورده يؤكد هذا الرأى ، «يسهل التنبؤ بأنه فى المستقبل ، عندما يبلغ العلم والتقنية الكمال الذى لا يمكن تخيله ، ستصبح الطبيعة كالشمع الطيع فى يد الإنسان ، حيث سيكون قادراً على أن ينطلق فى أى شكل يختاره»^(١٢) وليست الإنجازات العلمية والتقنية هى وحدها التى ساعدت على السيطرة على الطبيعة ، وإنما التقدم فى الدراسات التاريخية، التى مجدت الإنسان باعتباره صانع التاريخ ومحقق الإنجازات البشرية، قد ساعد أيضاً على اتساع الفجوة بين الإنسان والطبيعة. ولعل كل هذه المظاهر أو السمات المعبرة عن المركزية الإنسانية هى وليدة فلسفات الذات والنموذج المعرفى الذى وضعه ديكارت - كما سبق القول - وجعل الذات فى مقابل عالم الأشياء، بحيث انتهت هذه النموذج العقلى بعد سلسلة طويلة من التطورات إلى عقلانية أدائية وإلى نوع من التقنية المدمرة التى قال عنها هيدجر فى مقاله الشهير عن التقنية «إن التقنية أو الصنعة هى الفاعلية العنيفة للمعرفة» ولقد أدت التقنية طبقاً لهذا النموذج إلى غزو وحشى للواقع ، وأصبحت الذات «متجردة من كل دور أخلاقى وسياسى وجمالى لأن دورها مقصور على الملاحظة «المحضة» والقياس والحساب المحض»^(١٣) ، كنتيجة طبيعية لسيادة النظر إلى الطبيعة نظرة كمية مكنت من السيطرة عليها. ومع أننا بطبيعة الحال لا نرفض هذا الجانب الكمي الذى ساعد على تقدم العلوم الطبيعية تقدماً هائلاً ، إلا أن من الضروري ألا يغيب عن بالنا أنه جانب واحد فقط من جوانب الواقع ولا يستوعب كل جوانبه .

هكذا «ازداد الاعتراف بعظمة الإنسان ، لا بمعنى قدرته على الإحساس بالوعى الذاتى ، ولكن بوجه خاص لما عنده من قدرة عقلانية وقدرة على السيطرة على الطبيعة»^(١٤) إلى الحد الذى أفضى إلى تدمير البيئة الطبيعية وخلق مشكلات بيئية ناجمة عن سوء استغلال الإنسان للطبيعة ومواردها . وإذا بالتقنية - التى كانت تهدف فى البداية إلى سعادة الإنسان ورفاهيته - تتحول إلى عامل مدمر يهدد حياة الإنسان وبقائه . وإذا بالتقدم العلمى نفسه يلقي بشكوكه حول طريقة التفكير نفسها، كما أن وجهات النظر العلمية التى كانت تؤكد النزعة المركزية الأنسانية

أصبحت هي نفسها موضع شك ، كما أصبحت فكرة الغاية النهائية للكون غريبة على العلم الحديث شأنها في هذا شأن الفكرة الأخرى التي تثبت الإنسان في مركز الكون. ومن مفارقات العلم أن تأتي العلوم الحديثة لتحذرنا وتثبت خطأ المركزية الإنسانية التي تزعم أن الإنسان هو الهدف الأول من خلق العالم ؛ فعلم الفلك يثبت أن الكون ليس له مركز فيزيقي وليس هناك ما نطلق عليه فوق أو تحت ، وإنما هناك كون أشبه بالمرشح العظيم الاتساع في مكان وزمان لا متباينين تتحرك فيه الكائنات البشرية بشكل غير مدرك بالحس مثل الحشرات والبكتريا على أحسن تقدير .

ويعلمنا علم الأحياء أن الكائنات البشرية من بين الكائنات الحية التي ظهرت على مسرح الكون ، ولكن ظهورها كان متأخراً وربما تكون قد وصلت إلى خشبة المسرح بالمصادفة البحتة، بمعنى أنه ربما لم يكن الإنسان - كما يفهم من بعض العلوم الحديثة - هو الغاية النهائية للطبيعة أو تاج الخليقة كما هو مبثوور في التراث الديني وفلسفة العصر الوسيط ، ولم تكن هذه الكائنات البشرية أبداً على صورة الله كما تقول المسيحية . ثم يضيف علم الجغرافيا أن القارات التي اعتدنا التفكير فيها على أنها ثابتة وراسخة في مسرح الكون إنما هي متحركة . وفي الآونة الأخيرة يأتي علم الأيكولوجيا ليخبرنا أننا لا نشكل الشمع في أمان كما تفعل الطبيعة ليلي احتياجائنا، ومن المرجح ألا نتحكم من ذلك أبداً، بل على العكس من ذلك فإننا دائبون على تخطيط فروع الشجرة التي نجلس عليها ، ولن نتوقف عن هذا إلا إذا استجبنا للمبادئ الداخلية التي تحكم الطبيعة بدلاً من محاولة تدميرها بأدوات ابتكرناها بأنفسنا . والمفارقة التي قد تبدو كوميدية أو تراجيدية - حسبما ننظر إليها - هي أن العلم الذي طالما بدا لؤلؤة أو جوهرة متألقة في تاج سيد الطبيعة بلا نزاع، قد انقلب إلى فأس يضرب الأرض تحت عرشه ويهدمها^(١٥) .

هذه المفارقة العلمية وضعت الإنسان في مأزق، ولدت مشاعر متضادة بين شعوره المتضخم بأهميته الهائلة على مسرح الحياة من ناحية ، وضآلته وتفاوته في الكون من ناحية أخرى ، كما أحدثت فجوة عميقة بين نزعة إنسانية ركز أصحابها كل جهودهم لجعل الإنسان هو كل شيء يزعم أهمية النوع البشري وتبوئه مركزاً أساسياً بين المخلوقات الأرضية ، وبين علوم ودراسات حديثة لا ترى الكائنات البشرية

سوى دُمى مرتعشة أو أسراب نمل أوبكتريا ظهرت صدقة أو اتفاقاً على خشبة المسرح الكونى . وربما لن يستطيع الإنسان سد هذه الفجوة فى الحالين . إذا أصر من ناحية على أن يكون كل شىء أو إذا استسلم من ناحية أخرى لنتائج العلوم الحديثة فأصبح لا شىء . فكيف الخروج من هذا المأزق .

لن يكون الخروج من هذا المأزق إلا إذا تحرر الإنسان من الفكر الذى أفضى به إلى هذا التضاد ، وببنى فكراً جديداً يضع الإنسان فى حجمه الصحيح وينظر إلى الطبيعة بوصفها ذاتاً مستقلة لا مجرد وسيلة لإشباع رغباتنا وتلبية احتياجاتنا . ومعنى هذا أنه لن يكون لنا خلاص من هذا المأزق إلا برؤية راشدة جديدة للعالم ، بمعنى آخر هناك حاجة ملحة لإيجاد نموذج معرفى جديد يمكن أن يهتدى بالنموذج المصاحب للثورة العلمية عند توماس كون ، الذى يؤكد أن كل ثورة علمية لابد أن يصاحبها نموذج إرشادى Paradigm مغاير للمعرفة العلمية السابقة على هذه الثورة . وعلى الرغم من أن كون قد استخدم مصطلح النموذج الإرشادى بمعان عديدة ومختلفة ، إلا أنه أكد على المعنى السوسولوجى للمصطلح وهو أنه : «يعبر بذاته»^(١٦) . مما يتيح للجماعة العلمية المتلزمة بهذه النماذج الإرشادية حل بعض المشكلات التى تواجه المجتمع العلمى . ذلك أنه «عندما تتغير النماذج الإرشادية يتغى معها العالم ذاته إن التحولات التى طرأت على النماذج الإرشادية تجعل العلماء بالفعل يرون العالم الخاص بموضوع بحثهم فى صورة مغايرة . وطالما أن تعاملهم مع هذا العالم لا يكون إلا من خلال ما يرونه ويفعلونه ، فقد تخدونا رغبة فى القول بأنه عقب حدوث ثورة علمية يجد العلماء أنفسهم يستجيبون لعالم مغاير»^(١٧) . إن المجتمع الذى يقصده كون هو المجتمع العلمى ، وما يسرى على العلم باعتباره فرعاً من فروع المعرفة ، لابد أن يسرى بالضرورة على مجالات أو فروع المعرفة الأخرى ، وبهذا المعنى يمكن لنا أن نتلمس الطريق إلى نموذج معرفى جديد يساعدنا على تغيير جذرى فى الوعى لإعادة تقييم موقفنا من الطبيعة . وإذا كان النموذج المعرفى السابق قد تمخض عن جعل البشر الكائنات الوحيدة القادرة على التقييم ، بمعنى أنه جعلهم يقيمون البيئة الطبيعية تقييماً أداتياً خالصاً لتلبية مصالحهم الذاتية ، فإن هذا

النموذج قد وضع أساساً معرفية كان لها أثر سلبي على البيئة الطبيعية وجردها من أية قيمة خاصة بها ، كما قطع العلاقة الحميمة والمتوازنة التي كانت تربط الإنسان بالطبيعة في العصور الماضية .

نموذج معرفي جديد للخروج من أزمة الإنسان مع بيئته :

ليس هدفنا من الكلام السابق أن يجبرنا إلى الحديث عن ذاتية القيم أو موضوعيتها، فهذا أمر لم يحسمه التاريخ الطويل لعلم الجمال ، وإنما نريد أن نؤكد النقطة الهامة في هذا الموضوع ، وهي أن الإنسان هو الكائن الذي باستطاعته إدراك قيمة الأشياء بصرف النظر عما إذا كانت هذه القيمة نابعة من الذات المدركة (أى الإنسان) أو من الشيء المدرك (أى البيئة الطبيعية) . وإذا صبح أن الإنسان لا يستطيع أن يحيا بلا قيمة ، فمن الصحيح أيضاً أن الأشياء الطبيعية لا يمكن أن تحيا بدون أن يكون لها قيمة في ذاتها . بمعنى آخر إذا كان الكائن البشرى له قيمة وهو جزء من إبداعات هذه الأرض ، فإن الأرض بكل ما فيها وما عليها ينطق بالقيمة . وإذا لم يكن هذا صحيحاً فكيف يثمر ما هو عديم القيمة (الأرض) كائناً (كالإنسان) له قيمة في ذاته ، بل وله القدرة على التقييم . وما دمتا نعيب على النموذج المعرفي السابق أنه أدى في نهاية الأمر إلى إخضاع البيئة الطبيعية وقهرها بالعلم ، ونطالب بنموذج آخر جديد ينصت إلى صوت الطبيعة ويعيد الاعتبار لقوانينها ونواميسها الداخلية، فلا بد أن يتخذ هذا النموذج موقفاً أكثر إنصافاً من البيئة الطبيعية ، وأعمق إيماناً بأن لها قيمة كامنة فيها وليست متوقفة على الإدراك كما يقول باركلي على سبيل المثال.

وربما يكون هذا الموقف الجديد قد عبر عنه أصدق تعبير عنوان كتاب بول تيلور Paul W. Taylor «احترام الطبيعة» الذى يؤكد أنه الموقف الوحيد الملائم لنظرة الإنسان إلى الطبيعة . فإذا كان النموذج السابق ينطلق من الاعتقاد فى «الترعة المركزية الإنسانية» فلا بد أن يأتى النموذج الجديد باعتقاد مختلف يقوم على «النظرة الحيوية إلى الطبيعة» التى تتركز على احترام البيئة الطبيعية باعتباره «الموقف الأخلاقى الأساسى» . هذه النظرة الحيوية المركزية إلى البيئة الطبيعية - من كونها رصيد البشرية وميراثها الذى ينبغى صيانتة - هى التى تفسر وتبرر اتخاذ الإنسان لذلك

الموقف الأخلاقي الذي ينعكس إيجاباً عليه . ويشير هذا الموقف قضية هامة وهي مسئولية الإنسان الأخلاقية تجاه البيئة الطبيعية ، وضرورة أن يأتى النموذج المعرفي الجديد متضمناً نزعة اخلاقية متمركزة من حول البيئة الطبيعية فى مقابل النزعة الأخلاقية السابقة المتمركزة من حول الإنسان، لإيجاد نوع من التناغم والانسجام بين الأخلاق البيئية (أى المتعلقة بتقييم القدرات البيئية وإمكاناتها) والأخلاق الإنسانية التى ينبغى أن تقنن بيئياً .

وبطبيعة الحال فإن الحديث عن الأخلاق البيئية يفترض بشكل مسبق أن للطبيعة أو للمحيط البيئى بصفة عامة قيمة باطنة.. من هنا يتبين لنا أن مشكلة النموذج المعرفي الجديد تعبر عن أزمة قيم ، وأن بقاء البيئة الطبيعية وقدراتها على العطاء المتواصل مرتبط بتغير قيمنا تجاه البيئة من ناحية، والاعتراف من ناحية أخرى بأن للبيئة الطبيعية أيضاً قيمة باطنة مستقلة عن العقل الذى يقيّمها . وقد تبدو هذه نظرة رومانسية إلى الطبيعة باعتبارها ذاتاً أو آخر، خاصة وأن هناك من ينكر أن يكون للبيئة الطبيعية قيمة خارج العقل . فما هو وليم جيمس يعلن فى بداية القرن العشرين : «أن العالم بدون عقل المدرك ليس فيه جزء واحد يفوق فى أهميته أى جزء آخر . وبدون عقل المدرك يبدو كل شىء سلباً ومواتاً. وأياً كانت القيمة التى تبدو مشحونة بها عوالمنا ، فما هى فى الواقع إلا هدايا خالصة أضفاها عليها المدرك»^(١٨) . ثم هناك أيضاً فى نهاية القرن العشرين من يعتقدون «أن علماء الأخلاق المهتمين بشئون البيئة قد ضلوا طريقهم بالبحث عن القيمة فى الكائنات الحية مستقلة عن التقييم البشرى، فقد أغفل هؤلاء الفكرة الأساسية فى عملية تقييم أى شىء وهى حدوثها من وجهة نظر الشخص الذى يقوم بالتقييم، وأن البشر وحدهم هم الذين يخلعون القيمة على الأشياء»^(١٩) . والحقيقة أن المشكلة ليست فى النظرة الرومانسية إلى الطبيعة، ولا فى النظرة الذاتية التى تجعل الإنسان مصدراً للقيمة ، لأن كليهما سيجعل الإشكالية محصورة فى دائرة محورها الإنسان. ولهذا يتعين علينا الآن أن نوضح أن القيمة كامنة فى البيئة الطبيعية نفسها وفى الكائنات الطبيعية ذاتها .

وقبل أن نتطرق للحديث عن هذا الجانب المتعلق بالتقييم فمن الضروري أن نؤكد

أنه لا خلاف حول أهمية القيمة الموضوعية للعالم الطبيعي لأن معرفة العالم معرفة موضوعية تساعدنا على اكتشاف ما فيه من قيم وإبداعات خلاقية ، وبدون دراسة هذا الإبداع أو الجوانب الخلاقية في البيئة ، سنصبح كمن يطلق قيماً على عالم لم نعرف قيمته معرفة كافية . ولكي لا نضفي على العالم قيماً ذاتية أو قيماً تمليها الصدفة، لابد أن نعرف العالم نفسه معرفة موضوعية . وتبدأ معرفتنا بالعالم الطبيعي من خلال عمليتين أساسيتين : الأولى هي تطور الكائنات ومحافظةها على نفسها وهي العملية التي تنم عن قيمة إبداعية ، والثانية هي إدراك البشر لتلك القيم الموضوعية للطبيعة، والوعي بأن من يدركون هذه القيم هم أنفسهم جزء من نماذج الأرض المبدعة وثمره نتاجها الطبيعي .

يؤكد القيمة الباطنة في البيئة الطبيعية ثلاث فرضيات أساسية : (١) فرضية نفى الغائية ، (٢) فرضية الاستقلال ، (٣) فرضية اللاتناسق ، تقرر الفرضية الأولى (أن الأرض (الطبيعة) لم تأت للوجود وتستمر فيه من أجل خدمة الأغراض البشرية، وبهذا المعنى ليس هناك غائية^(٢٠) . وعلى الرغم من أن هناك جوانب في البيئة الطبيعية تمثل قيمة أدائية للجنس البشري مثل الطعام والملبس والمأوى، كما أن هناك جوانب أخرى من البيئة الطبيعية تمثل قيمة أدائية أيضاً للكائنات غير البشرية «النباتات يمكن أن تستفيد من الطبيعة غير الحية لتدعيم كمالها الوظيفي، وبهذا المعنى يكون ثاني أكسيد الكربون، والماء والحرارة والضوء المستمد من الشمس .. إلخ ذات قيمة أدائية بالنسبة للنبات»^(٢١) . كما يحدث أيضاً نفس الشيء بالنسبة للحشرات التي تمثل أوراق النبات بالنسبة لها قيمة أدائية . فهل يعني هذا أن البيئة الطبيعية غير الحية وجدت من أجل تحقيق هذه الأغراض؟ لا شك في أنه سيكون من الخطأ القول إن الطبيعة وجدت أو ظهرت إلى الوجود من أجل تحقيق قيمة نفعية أو أدائية للحياة البشرية أو غير البشرية .

وتعبر فرضية الاستقلال عن القيمة الباطنة في البيئة الطبيعية من خلال بعض الحقائق الطبيعية التي يؤكد تاريخ التطور الطبيعي الطويل ومنها : (١) أن الأرض نشأت مستقلة تماماً عن البشر وسابقة على وجودهم بما لا نهاية له من الدهور، بينما لم تظهر الحياة البشرية على مسرح الطبيعة إلا منذ ما يقرب من مائة ألف

سنة. (٢) يمكن للنوع البشرى أن يفنى لسبب أو آخر، بينما تبقى الأرض ومجالها الحيوى وتمتلئ بأنواع أخرى جديدة من الوجود (أو الموجودات). (٣) قدرة المجال الحيوى على أداء وظيفته بشكل كامل وسليم بغير عون أو مساعدة من البشر (٢٢). ويرتب على هذا أن نشأة البيئة الطبيعية واستمرارها فى الوجود لا يعتمد على الوجود البشرى، وأن كمال وسلامة أدائها الوظيفى مستقل تماماً عن الإنسان، بل إن هذا الأخير قد عرض تلك السلامة للتدمير عندما شرع فى التدخل فى البيئة الطبيعية دون مراعاة نوااميسها وقوانينها الداخلية، ويعنى هذا أن الأرض ومجالها الحيوى لهما القدرة على الوجود والاستمرار وأداء وظيفتهما بدون الاعتماد على البشر.

أما الفرضية الثالثة والأخيرة فهى التى تقر بأنه «ليس هناك تناسق فى الارتباط العلى بين البشر والطبيعة، فبينما يعتمد البشر على الطبيعة بحيث لا يمكنهم أن يحيا بمنأى عنها، فإن وجود الطبيعة وسلامة وظيفتها مستقلا عن الوجود البشرى» (٢٣). ولدينا أيضا فى الفكر العربى ما يؤكد هذه الفرضية بشكل غير مباشر فى تعريف ابن سينا للطبيعة: «الطبيعة هى المبدأ الفعلى أو الانفعالى الأول الدائم لحركة الجسم وسكوناته، من حيث أن الموجودات تتحرك وتسكن على نسق واحد، فتدل على أن فيها علة الحركة والسكون، وعلة اطرادهما، فالفعل الباطن واطراده (القانون) علامتان على الطبيعة» (٢٤). وربما يدل هذا التعريف على القيمة الباطنة فى الطبيعة باعتبار أنها علة ذاتها وتعتمد اعتماداً ذاتياً لبلوغ كمالها الوظيفى. بهذا المعنى فإن البيئة الطبيعية غير الحية توجد من أجل ذاتها وليس من أجل الإنسان، خدمة أغراضه، تماماً كما وجد الإنسان من أجل ذاته وليس من أجل الطبيعة، وإذا عترفنا بأن للإنسان قيمة فى ذاته لأنه مخلوق لذاته، فلا بد أن نمنح البيئة الطبيعية نفس الحق ونعترف بأن لها قيمة كامنة فى باطنها مادامت قد وجدت لذاتها، ولا ينفى هذا ولا يقلل منه أن يجد فيها الإنسان منفعة له ويكتشف فيها قيمة أدائية تتحقق أغراضه.

ويؤدى الإيمان بالقيمة الباطنة فى الطبيعة - من الناحية الفلسفية - إلى فكرة مفادها وضع الذات الطبيعية فى مقابل الذات الإنسانية، وقد تبدو هذه الفكرة متشابهة مع النموذج المعرفى المتوارث من ديكارت والذى وضع الذات فى مقابل

عالم الأشياء . وهو النموذج الذى نطالب بتغييره الآن - ولكن لابد من التذكير بأن النموذج المعرفى الديكارتي إذا كان قد اعترف للعالم الطبيعى بوجوده المستقل عن عالم الذات ، فهو لم يفعل هذا إلا لإثبات التفوق العقلى للإنسان والبرهنة على قدرة العقل على السيطرة على العالم الطبيعى - كما ورد فى بداية هذا البحث - وهى الرؤية الفلسفية التى استمرت حتى هيجل عندما رفض الحركة الداخلية للطبيعة، ومنح للإنسان القدرة على التحكم فى قوانينها عن طريق الدماء بحيث يحيل أعمالها العمياء إلى أعمال هادفة بعكس ما كانت تريده الطبيعة نفسها . ولا شك أن هذه الرؤية تعبر عن فلسفة الأنا والسيطرة المطلقة وتسخير كل شىء للأنا البشرية . بينما تشكل فكرة ذات الطبيعة هنا موقفاً مختلفاً من الطبيعة ، ليس نابعاً من السيطرة أو الهيمنة عليها . بل إن النظر إلى الطبيعة بوصفها ذاتاً يمكن أن يكون منطلقاً لرؤية ثورية جديدة للعالم تستمد غذاءها من تراث صوفى طويل وتحدوها الرغبة والشوق لإعادة السحر إلى العالم (كما فى التراث الشرقى القديم الذى يتميز بانسجام الإنسان وتناغمه مع الطبيعة) ، وربما تستند هذه الرؤية أيضاً إلى تراث رومانسى لا ينتقص من شأنها ، فعندما فقد الإنسان رومانسيته فقد معها توازنه مع البيئة الطبيعية من حوله، وتحولت علاقة الإنسان مع الطبيعة إلى نوع من التعالى عليها . إن فكرة ذات الطبيعة تولد لدى الذات الإنسانية الشعور بالآخر ، أى أن الطبيعة هى «الآخر» المختلف عنها . و «فكرة أخرىة الطبيعة Otherness» ، أى انفصالها وتميزها عن المخلوقات البشرية أو عن المخلوقات التى تنتج الثقافة والتقنية ، يؤكد فكرة القيمة الباطنة الموجودة فى الطبيعة ، كما أن إحساسنا بأخرية الطبيعة هو الذى يثير فىنا الاستجابة التى تمكنا من إضفاء القيمة عليها»^(٢٥) من الصحيح إذن أن للطبيعة قيمة باطنة فى ذاتها ومستقلة عن الإنسان ، ومن الصحيح أيضاً أن البشر وحدهم هم القادرون على التقييم ، ولكنهم لا يقيمون عالماً بلا قيم ، بل إن البيئة الطبيعية تعرض عليهم بغير شك ما يستوجب التقييم

إن فكرة النظر إلى الطبيعة باعتبار أنها «الآخر» تتطلب تجاوز النظرة الإنسانية الصيقة التى تتمركز حول الإنسان وتصعه على قمة سلم الموجودات (أو التسلسل الهرمى للموجودات) «أخرية» الطبيعة التى تحدثنا عنها هى الأساس الوطيد لما

يكن فيها من قيمة باطنة . هذا بالإضافة إلى قيمتها الجمالية التي تدعم أيضاً قيمتها الباطنة؛ ففي الطبيعة خصائص (مثل التنوع والثبات ، الجلال والجمال ، الانسجام والرقّة ، الإبداع والتنظيم ... الخ) نلمس فيها القيمة الجمالية للطبيعة والتي تساعدنا على إدراكها ، وربما تكون هذه الخصائص ذاتها هي التي تساعدنا على اقناع الرافضين للقيمة الباطنة في الطبيعة، أي اقناعهم بقيمتها الجمالية الإيجابية التي هي الأساس الوطيد لما يكن فيها من قيمة باطنة، ولعل أهم ما يميز القيمة الجمالية للطبيعة هي أنها تحققت بغير تصميم قصدي وبدون تدخل هادف، وتنبع قيمة الطبيعة من أنها تطورت تطوراً طبيعياً بدون تدخل تكنولوجياي. ويكشف علم الأيكولوجيا عن هذا التطور والعمليات الطبيعية المختلفة التي تؤدي إلى التنظيم الذي نلاحظه في الطبيعة والذي هو أحد أسباب قيمتها الباطنة .

إن الإشكالية الحقيقية في علاقة الإنسان ببيئته الطبيعية هي أن نقول إن البيئة الطبيعية غير الحية يمكن أن يكون لها قيمة باطنة ، وربما تقترب هذه الإشكالية من الحل عند الإقرار أو الاعتراف بأن البيئة الطبيعية الحية وغير لحيّة متداخلة، فكل منهما يتضمن الآخر بشكل لا مفر منه، فإذا ما اعترفنا بأن لأحدهما قيمة في ذاته، فلا بد أن ينسحب هذا الاعتراف - بطبيعة الحال - على الآخر ، فكل ما حولنا له قيمة باطنة ، ينطبق هذا على الطبيعة الحية وغير الحية على السواء، ولعل هذا هو الذي جعل بول تيلور يميز بين ثلاثة أنواع من القيمة .

(١) القيمة الباطنة Intrinsic Value وهي القيمة الإيجابية التي يضيفها البشر على حدث أو تجربة ما من حيث إمكان الاستمتاع بها في ذاتها ولذاتها . (٢) القيمة الملازمة لشيء ما أو لمكان ما أو المتضمنة في طبيعة الشيء نفسه Inherent Value والتي تجعلنا نعتقد أن هذا الشيء أو هذا المكان ينبغي الحفاظ عليه لا بسبب قيمته النفعية أو التجارية ، بل ببساطة لأنه جميل في ذاته أو له أهمية تاريخية أو دلالة ثقافية أو حضارية (٣) الجدارة الكامنة في الشيء Inherent Worth وهي التي لا تنبع وحسب من قيم يستمدّها أو يضيفها عليه من يقوم بتقييمه ، بل تقوم على حيرة الشيء نفسه ، ويكون هذا الشيء أو الكائن خيراً إذا أمكن أن يوصف بالخير بغير إحالة إلى أي شيء آخر . ومعنى هذا أن كون الشيء موجوداً يعطى له الجدارة أو

الخيرية، وأن أى كائن سواء كان نباتاً أو حيواناً وباعتباره فرداً هو فى الحقيقة يمثل غائية الحياة . وعلى هذا فإن « كل الأشخاص أو الكائنات الأخلاقية الذين لديهم وعى أخلاقى عليهم واجب أولى فى تنمية الحفاظ على خيرية الشئ وتنميتها باعتبارها خيراً فى ذاته »^(٢٧) .

وقد استطاع بول نيلور وفقاً للتحليل السابق لأنواع القيمة أن يحسم الصراع بين ما يمكن أن نطلق عليه خير البشر وخير ما هو غير بشرى . فلكل شئ، حتى لو كان حزمة أعشاب - وفق القيمة الثالثة من التحليل السابق - جدارة كامنة فيه ويستحق الاعتبار الأخلاقى، وكل إنسان يتخذ هذا الموقف الأخلاقى - وهو احترام الطبيعة - فإنما « يقر بمجموعة من المبادئ المعيارية ويلزم نفسه بالتقيد بقواعد السلوك الصحيح ومستويات الخلق الطيب التى تتسق مع اتخاذ موقف الاحترام من الطبيعة »^(٢٨) . هكذا أصبح « الاحترام » هو الموقف الأخلاقى الجديد الذى ينبغى أن ينظر إليه بعين الاعتبار عندما نكون بصدد تأسيس أخلاق بيئية ، وذلك بعد أن أوهمنا التقدم العلمى والتقنى بأننا يمكن أن نتحكم فى الطبيعة بالسيطرة عليها، مما جعل العلاقة بين الإنسان والبيئة الطبيعية تتسم لفترة طويلة من الزمن بنوع من التكبر والغطرسة من قبل الطرف الأول (الإنسان) تجاه الطرف الثانى (البيئة الطبيعية) بزعم المكانة المتميزة للنوع البشرى . ولكن التطور قد أثبت - كما رأينا - عدم شرعية هيراركية (تراتبية) الموجودات . كما أن نشأة البيئة الطبيعية واستمرار وجودها وسلامة أدائها الوظيفى دون الاعتماد على البشر - كما سبقت الإشارة - يجب أن يحول موقف الإنسان منها من التكبر والغطرسة إلى التواضع والتهيب لأنه فى حضور الطبيعة « يجب أن تمتلئ نفوس البشر بالإجلال مع الهيبة والدهشة، الدهشة من أن ما نشاهده هو إلى حد كبير نوع من الإعجاز ، والتهيب ليس فقط لأن الطبيعة معجزة، بل لأنها تملك قوة تفوقنا وعليها يعتمد وجودنا »^(٢٩) . فيكف يتكبر الإنسان ويترفع على من لا يعتمد عليه فى وجوده وبقائه !! هذا الشعور بالإجلال والإتضاع أمام البيئة الطبيعية هو الذى يملئ علينا أن نسلك حيالها السلوك الملائم، ألا وهو الاحترام .

ربما تصور البعض أن النظام الأخلاقى المتمركز حول البيئة يتضمن التزامات

مختلفة عما يتضمنه النظام الأخلاقي المتمركز حول الإنسان ، بينما لا يوجد في حقيقة الأمر تعارض أساسي كما رأينا في موقف تيلور المتمثل في إيمانه بضرورة تناسق أو انسجام الأخلاق البيئية مع الأخلاق الإنسانية. ولعل هذا الموقف أن يكون مشابهاً إلى حد كبير للموقف الأخلاقي الكانطي الذي طالما اتهم بأنه معاد للقيم الخاصة بالبيئة . وحجة القائلين بذلك «إن كانط يعلى من قيمة الكائن الإنساني العاقل بينما ينكر على الكائنات غير العاقلة أى اعتبار أخلاقي»^(٣٠) . ولقد أثير هذا الاتهام بحجة أن كانط يقصر المواقف الأخلاقية على البشر باعتبارهم الفاعلين الأخلاقيين أو القادرين على الفعل الأخلاقي مما يترتب عليه أن يقتصر على الكائنات القادرة على أداء نواجب وتستثنى منه الكائنات غير العاقلة .

ويحاول أحد الباحثين الرد على هذا الاتهام بقوله أن المهتمين بأخلاق البيئة لم يتدبروا هذا الأمر بشكل كاف لأنهم «فهموا من الواجبات المباشرة أنها متضايقة مع الحقوق، ومن ثم يكون الاعتراض على الأخلاق الكانطية هو أنها تنفى عن الكائنات غير العاقلة أى حقوق طالما أنها عاجزة عن القيام بأى واجبات»^(٣١) . وحقيقة الأمر أن الاتهامات الموجهة إلى الأخلاق الكانطية المتمركزة حول الإنسان أثارت تساؤلات هامة عن معنى الموقف أو الاعتبار الأخلاقي نفسه ، فلم تركز الأخلاق الكانطية على من يقع عليهم الفعل الأخلاقي في مقابل الفاعل الأخلاقي العاقل .

ولكن هل يعنى عدم وجود التزام أخلاقي نحو الكائنات غير العاقلة - مثل الحيوانات على سبيل المثال - هل يعنى هذا أن تؤذيها أو نذلها؟ الواقع أن كانط لم يقصد ذلك على الإطلاق ، لأنه كما يقول في محاضراته في الأخلاق : «إن واجباتنا تجاه الحيوانات هي مجرد واجبات غير مباشرة تجاه الإنسانية» ثم يستطرد بذكر هذا المثال : «إذا ضرب رجل كلباً بالرصاص فإنه لم يخطئ في واجبه نحو الكلب، لأن الكلب لا يستطيع أن يحكم ، ولكن فعله (أى القتل) غير إنساني ويدمر في نفسه أو ذاته تلك الإنسانية التي من واجبه أن يبديها نحو البشر»^(٣٢) . وهناك من يستشهد بهذه العبارة لإثبات تحيز الأخلاق عند كانط وتمركزها حول الإنسان . وبما لا شك فيه ن هذا الرأي صحيح إلى حد كبير، فالأخلاق الكانطية هي ذروة المركزية الإنسانية التي يعارضها هذا البحث، حتى لو انتهت عنده بما يوحي بأنها إرهابيات

بأخلاق بيئية فهذا ما لم يقصده كانط صراحة أو بشكل مباشر (على الإطلاق) . وإيمانه بأن واجباتنا تجاه الحيوانات هي واجبات غير مباشرة تجاه الإنسانية لم يكن إلا من منطلق هذه المركزية الإنسانية التي لم يحاول إخفاءها أو الالتفاف حولها . فالأخلاق الكانطية هي بلورة لأفكار عصر التنوير بأكمله ، وإن كان هذا الموقف لم يمنع من الوقوف من الطبيعة موقف التواضع والاحترام ، وإذا كان هذا هو الموقف الذى نسعى إليه فى تأسيس أخلاق بيئية ، فلا نزعم أن كانط كان معنياً بتأسيس تلك الأخلاق التى ننشدها ، لأنه لسبب بسيط لم تكن فى زمنه مشكلة للإنسان مع بيئته ، إذ لم تظهر بوادر هذه الأمة إلا فى نهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين إلى أن تفجرت فى العقود الأخيرة منه . وأياً كان الرأى فى الأخلاق الكانطية تجاه الكائنات غير العاقلة ، فلا يمكننا أن نتغافل عن شعور كانط بالرهبة والإجلال أمام الطبيعة ، وليس أدل على ذلك من العبارة المحفورة على قبره ^(٣٣) ، والتى تعنى أن الطبيعة لها قيمة باطنة فى ذاتها ، وإن كانت واجباتنا ناحيتها غير مباشرة لأننا إذا دمرنا الطبيعة فهذا يعنى تدمير طبيعتنا البشرية ذاتها التى هى جزء من الطبيعة ككل .

والواقع أن التاريخ قد أثبت صدق فكرة كانط - بدون أن نشغل أنفسنا بالحاملين للاعتبار الأخلاقى عنده - عما يعنيه تدمير البيئة الطبيعية من تدمير للطبيعة البشرية ذاتها . ومما لا شك فيه أن المشكلات البيئية المعاصرة التى نجمت عن سوء استغلال الإنسان للبيئة ومواردها الطبيعية قد تمخض عنه تدمير مقومات الحياة الإنسانية ذاتها . أضف إلى ذلك المخاطر التى أصبحت تهدد كوكب الأرض ، الأمر الذى يتطلب إعادة النظر فى علاقتنا بهذا الكوكب الذى تتوقف عليه حياتنا لأن البشرية «منذ فجر التاريخ تواجه حقيقة مفادها أننا نعيش على الكوكب الوحيد الذى يستطيع أن يعول الحياة» ^(٣٤) . ويفسر هذا علاقة التبعية المتبادلة بين البشر وكوكب الأرض ، وكيف انعكست عواقب النشاط البشرى على البيئة الطبيعية ، وكيف أثرت التغيرات الطبيعية بدورها على المجتمع البشرى .

يبدو مما سبق أن إدراك القيمة الباطنة فى البيئة الطبيعية ينصب على كوكب الأرض ، ربما لأن الأنظمة الأرضية لها نوع من التميز والتفرد لارتباطها بالحياة الإنسانية التى نشأت فوقها ، وربما لا تكون الأرض هى الكوكب الوحيد الذى

يحتوى على أشياء لها قيمة ، ولكنها بغير شك الكوكب الوحيد الذى نعلم حتى الآن أن به بيئة ومجالاً حيويًا وحياة عضوية تسمح بالحياة عليه . ولكن تقييم الإنسان للأرض عادة ما يكون تقييماً أدائياً وفق مصلحته الذاتية ومن منطلق أن الأشياء والأحداث الطبيعية تسهم فى إشباع الرغبات والمصالح الإنسانية . ولذلك فإن الاعتقاد بأن للأرض قيمة باطنة يبدو كأنه نوع من البرهنة على المحال فالأرض ليس لها قيمة فى حد ذاتها ولكنها استمدت هذه القيمة من اندماجها فى نظام بيئى متكامل سمح بنشأة الإنسان من جزئها العضوى وظهر على سطحها عندما أثمرت الأرض أكثر ثمراتها تعقيداً وهو الإنسان العاقل . كما أنها - أى الأرض - لم تستمد قيمتها من ارتباط تاريخها الطبيعى بالتاريخ البشرى الذى جاء متأخراً عنها بآلاف السنين . بهذا المعنى فإن البرهنة على القيمة الباطنة للأرض ونظامها البيئى ليس نوعاً من البرهنة على المستحيل . لكن ماذا بعد أن أثبت العلم أن الكونيات الحديثة برهنت على أننا نحيا فى كون لا نهائى لا مركز له أو محيط ؟ وبعد أن أصبح واضحاً «أننا لا نساكن فى مركز متميز من الكون بل فى كوكب ضئيل على أطراف مجرة متواضعة تضم مائة ألف مليون مجرة على الأقل فى القطاع الذى نساكنه من الكون ، أو ما يعرف بالكون المنظور أو المرصود . إذ لا يمكننا أن نلم بحجم الكون كله»^(٣٥) . فهل يحق لنا الآن أن نعطي كل هذه الأهمية لكوكب الأرض وهو مجرد جزء ضئيل من الكون اللانهائى ؟ وهل يوجد فى الكون جزء له أهمية أكثر من أى جزء آخر ؟ إذا صبح ما سبق قوله بأن كل ما يوجد لذاته، وينشأ ويستمر بشكل مستقل وبدون الاعتماد على شئ آخر ، له قيمة باطنة ، فكل ما فى الكون ينطوى على قيمة داخلية أو كامنة فيه .

ولكن الأرض ومجالها الحيوى هى الكوكب الوحيد الذى يوفر أو تتوافر فيه بيئة صالحة للحياة ، وهذه البيئة ليست مجرد نظام بيئى ، بل مجموعة ضخمة من النظم البيئية التى تتداخل فيها الطبيعة الحية وغير الحية ولا تبدو الطبيعة «كركام تنتشر داخله أنواع عديدة منهمكة فى التنافس بضراوة أو يلتهم بعضها البعض الآخر بل كمكان رمزى منظم بعناية وعامر بالمعانى التى تتيح لكل نوع إمكانية الحياة فى أحسن ظروف ممكنة»^(٣٦) من هنا تأتى أهمية تأسيس أخلاق بيئية مرتبطة بالأرض

ولا بد أن تكون هذه الأخلاق هي الركيزة الأساسية في النموذج المعرفي الذي أصبح مطلباً ملحاً يستحق أن تتضافر الجهود لوضعه .

إن مفهوم البيئة Environment باعتبارها الوسط أو المحيط الذي ينشأ فيه الكائن ، يشير إلى المجال الذي يضيف على حيواننا الدلالة والمعنى a field of Significance ، كأن يشعر شخص ما (أو حيوان) بالألفة والانتماء إلى الوطن أو إلى موضع معين من البيئة^(٣٧) . ويفرض هذا المفهوم على الإنسان التزاماً أخلاقياً تجاه بيئته التي تمثل له ميداناً ذا دلالة ومعنى - ولا يقتصر الأمر على هذا فحسب، بل يفرض عليه أيضاً نفس الالتزام الأخلاقي تجاه المجالات الأخرى التي تحمل دلالة ومعنى للكائنات الأخرى من أجل توفير بيئة ملائمة للعيش، بعد أن غدت البيئة ملكاً مشتركاً لجميع أعضائها ، مما جعل صيانة المحيط البيئي أو المجال الحيوي مطلباً أساسياً لاستمرار الحياة الإنسانية ، خاصة بعد أن أصبحت البشرية تواجه مشكلات حرجية مع بيئتها كاساع ثقب الأوزون ، وتركز ثاني أكسيد الكربون في الجو، وارتفاع درجة حرارة الأرض، وجرف التربة وما ترتب عليه من تدهور الأراضي الزراعية وما نتج عنه من مجاعات في أنحاء كثيرة من المعمورة ، وتغير المناخ الذي أدى إلى فيضانات عارمة في أنحاء من العالم يقابله الزحف الصحراوي أو التصحر في أماكن أخرى، وفناء العديد من الأنواع والسلالات النباتية والحيوانية ، وتدمير الغابات، واستنفاد موارد الطاقة ، والتلوث الذي طال الماء والهواء على السواء ، والنمو السكاني المتزايد الذي يهدد التوازن الطبيعي وغيرها من كوارث بيئية عديدة .

إن هذه الكوارث البيئية العديدة والمتنوعة التي حدثت في أنحاء متفرقة من العالم خاصة في النصف الثاني من القرن العشرين بفضل التقدم العلمي والتقني . هذه الكوارث قد لفتت الانتباه إلى أهمية المسؤولية الأخلاقية عن البيئة ، لأنه عندما تخلى الإنسان عن مسؤوليته تجاه الطبيعة أصبح قوة مدمرة لها بدلاً من أن يكون قوة معمرة. ومن ثم فإن «اتخاذ القرار بشأن صيانة المحيط الحيوي لا يمكن تأجيله أو تجاهله أمام هذه المشكلات»^(٣٨) لعايير التي نحتاجها لإنقاذ الجنس البشري هي نفس المعايير المطلوبة لإنقاذ بقي ، الحيوي، إذ لا يوجد قارب نجاة يمكن أن ينقل الجنس البشري وحده . فالبشر يسوا أسى من الكائنات التي تشاركهم نفس البيئة. ولذلك

نجد أنه من الضروري الأخذ بالمبادئ الأربعة الأساسية التي أقرها تيلور في هذا الشأن وتستحق أن نعود لتأكيد ما بشئ من التفصيل :

١ - الاعتقاد بأن البشر أعضاء في مجتمع الحياة الأرضية بنفس المعنى ونفس الظروف والشروط التي تكون بها بقية الكائنات الحية أعضاء في نفس المجتمع .

٢ - الاعتقاد بأن أفراد النوع من الكائنات الحية الأخرى هي عناصر مكملة في نظام يعتمد كل عنصر فيه على الآخر بحيث أن بقاء كل كائن حي على قيد الحياة أو رضائه أو شقاءه لا يتحدد فقط بشروط البيئة الطبيعية وإنما يتحدد كذلك بعلاقاته بغيره من الكائنات الحية .

٣ - الاعتقاد بأن كل الكائنات العضوية هي غايات في ذاتها وأن كلا منها كيان متفرد يسعى إلى تحقيق خيره الخاص بوسائله الذاتية .

٤ - لا لزوم للاعتقاد بأن الجنس البشري أسمى من غيره من الكائنات الحية الأخرى (٣٩) .

من كل ما سبق يتضح أنه ليس أمام المجتمع البشري سوى طريقين لا ثالث لهما، إما إنقاذ وحماية وصيانة البيئة الطبيعية كمتطلب لاستمرار الحياة البشرية، أو مواجهة الكارثة المحققة إذا أغفلنا أو تغافلنا عن إدراك الحجم الحقيقي لمشكلات البيئة. فالحفاظ عليها (أى البيئة) أصبح مسئولية عامة ومشاركة بين الأفراد والدول والحكومات والمنظمات غير الحكومية والشركات المتعددة الجنسيات أو العابرة للقارات، لأن هذه المؤسسات لا تتعامل مع بيئتها التنظيمية الداخلية فحسب، بل مع البيئة الطبيعية ذاتها، ولأن مثل هذه الأمور الداخلية والخارجية يجب التعامل معها كأمر متعلق «بالوعى المشترك» الذى يتطلب تخطيطاً طويلاً الأجل يقوم على العناصر الأخلاقية والاجتماعية التى تعتمد عليها العقلانية والاحترام، وهما اللذان يؤلفان العنصرين الفلسفيين اللذين يتكون منهما الوعى المشترك . فالعقلانية عنصر أخلاقى موجه توجيهياً ذاتياً تحدد أى جماعة من خلال أهدافها وسبل تحقيق هذه الأهداف عن طريق الاختيارات العقلية المحسوبة بدقة (...) أما الاحترام فهو - كما رأينا من قبل - عنصر أخلاقى موجه نحو الآخرين ومن خلاله تحدد الجماعة علاقتها برؤى

الآخرين وحاجاتهم فى نطاق قدراتها التنظيمية^(٤٠). ويمثل العنصران السابقان أساس المسئولية المشتركة

الوعى البيئى والمسئولية الأخلاقية :

إن الوعى البيئى هو الذى يحدد المسئولية الأخلاقية المشتركة تجاه البيئة الطبيعية من ناحية والمجتمع البشرى من ناحية أخرى. فمما لا شك فيه أن الأخلاق هى أحد الأبعاد الأساسية - التى لا يمكن الاستغناء بها - فى مشكلة الإنسان مع بيئته الطبيعية ، فالأخلاق هى جزء من البيئة الاجتماعية أو النسيج الاجتماعى الذى يعمل فيه الفاعلون الأخلاقيون الذين لديهم وعى بالقواعد والممارسات الأخلاقية المسموح بها ، مما يترتب عليه أن الأخلاق جزء من المجتمع البشرى ومربطة أشد الارتباط بما يفعله البشر وما ينتج عن هذا الفعل من تأثير على حياتهم البشرية من ناحية وعلى المحيط البيئى من حولهم من ناحية أخرى . ولكى تغدو البيئة الملائمة للعيش - التى تحدثنا عنها سابقاً - ليست فقط كلاماً نظرياً بل إجراءات عملية لحماية الإنسان من الهواء الملوث الذى يتنفسه ، ومن المؤثرات السرطانية فى الماء الذى يشربه .. إلخ فإن حماية البيئة من أجل بقاء الجنس البشرى تتضمن «عملية إنقاذ لها ثلاثة أبعاد : البعد الأول هو إنقاذ الكوكب من الكوارث البيئية المتعددة . والبعد الثانى هو إنقاذ الجنس البشرى من الأشكال المختلفة من التدمير - الدائى الذى أصبح ممكناً من خلال التطور التكنولوجى أما البعد الثالث فهو تحقيق العدل الاقتصادى والاجتماعى الحقيقى بين كل أعضاء «العائلة البشرية»^(٤١) ، ومما يؤسف له أن حضارتنا العلمية والتقنية قد دمرت - وما زالت تدمر - توازن البيئة الطبيعية، ونحن لا نقدر حتى الآن حجم الدمار الذى ألحقناه بكوكبنا، ولم ندرك بشكل كاف أن بقاء وحماية محيطنا الحيوى الذى يستند إليه وجودنا البشرى يتطلب أن نغير قيمنا، و كما أن تغيير القيم نفسه يتطلب تغييراً جذرياً للوعى إذا أردنا إيجاد مخرج لأزمة البيئة التى نتحمل وحدنا المسئولية عنها ، كما يجب أن تشمل الأخلاق البيئية ليس فقط موقفنا من كوكب الأرض بل كذلك موقفنا من الكواكب الأخرى.

ويبدو مما سبق أن هناك نوعاً من التناقض والمفارقة بين العلم والأخلاق، وفى الوقت الذى نتحدث فيه عن التقدم العلمى والتقنى الهائل الذى وصل إليه العقل

البشرى فى العقود الأخيرة من القرن العشرين ، نجد فى الجانب الآخر تدنياً فى السلوك البشرى فى التعامل مع منجزات العقل إلى الحد الذى يمكن وصفه بأنه نوع من النكوص فى الناحية الأخلاقية ، مما يستدعى التوقف لتحليل العلاقة بين التطور المعرفى (العلمى والتقنى) وبين التطور الأخلاقى . وقد استطاع لوارنس كولبرج - الأستاذ بجامعة شيكاغو - فى دراسته عن الضمير الإنسانى^(٤٢) التى قام بها بين عامى ١٩٦٣ - ١٩٧٣ أن يكتشف نوعاً من التضايف بين التطور المعرفى والتطور الأخلاقى ، وأظهرت العينات التى بحثها أن الأفراد يتقدمون فى مراحل سلوكهم الأخلاقى عن طريق الترابط المتبادل بينه وبين مستويات الوعى المعرفى أكثر بكثير من ارتباطه بمستويات الطبقة الاجتماعية أو التقاليد الدينية والتوجهات الثقافية . والشىء المهم بالنسبة لعملية التطور الأخلاقى للضمير المشترك ، هو أن العكس من ذلك يبدو صحيحاً . فالسلوك الأخلاقى أو غير الأخلاقى المشترك يبدو أنه غير مرتبط ارتباطاً أساسياً بالمعرفة العلمية أو التقنية ، بدليل أن هناك كثيراً من المؤسسات التى تملك هذا التطور الأخير بدرجات شديدة التعقيد ، ومع ذلك فهى تمثل مستويات متدنية للأخلاق المشتركة .

وقد أثبتت دراسات كولبرج أن ضمير الفرد يتشكل من خلال عملية تطور أخلاقى فى ست مراحل عبر الزمان . وفى المرحلة الأولى يقوم الفرد بالفعل الأخلاقى بدافع من الخوف من العقوبة ، أو المرحلة الثانية فيمكن أن نطلق عليها اسم أخلاق المنفعة أو النسبية الأدائية ، بمعنى أن يتصرف الشخص وفق منفعته الخاصة وهى تمثل مرحلة ما قبل الأخلاق الاصطلاحية أو المتواضع عليها (وهى الأخلاق التى تمارس فى دنيا المال والأعمال) . فى المرحلة الثالثة تكون الأخلاق اجتماعية أى نابعة من قيم متفق عليها اجتماعياً . فى المرحلة الرابعة يتصرف الفرد أخلاقياً وفق قواعد ومعايير ينظمها القانون . وتقوم المرحلة الخامسة من تطور الأخلاق على التعاقد القانونى ، والسلوك فى هذه المرحلة يعكس نوعاً من الأخلاقية يقوم على استعداد الإنسان للحفاظ على وعوده كما تنص عليها التعاقدات القانونية . أما المرحلة السادسة والأخيرة فتقوم على المبادئ الأخلاقية الكلية . والأخلاقية فى هذه المرحلة متطورة إلى أقصى حد وتظهر بشكل خلاق عند أولئك الأشخاص الذين يواجهون

حياتهم من خلال سلوك منظم وصارم طبقاً للمبادئ الكلية للعدل والتعاون المشترك^(٤٣). وينتهي كولبرج من دراسته إلى أن عدداً قليلاً من الناس هم الذين يصلون إلى هذه المرحلة ، بل يندر الوصول إليها ندرة شديدة .

نتائج تقييم العلاقة بين الإنسان وبيئته :

يتضح لنا من الدراسة السابقة لماذا تتصرف بعض الدول الكبرى بلا مسئولية من منطلق التطور المعرفى العلمى المتقدم بينما تكتفى من التطور الأخلاقى البيئى بمراحله البدائية ، وكيف وصلت البشرية إلى مفترق طرق يحتاج الأمر معه إلى التوقف طويلاً للتأمل فيما آلت إليه الحضارة الإنسانية. وهذا يؤكد من جانب آخر الحاجة الملحة إلى نموذج معرفى أخلاقى جديد فى مقابل النموذج (الديكارتي - البيكوني) الذى أفضى بنا على مدى ثلاثة قرون إلى عقلانية أدتية خالصة . وربما يكون تغيير النموذج - بالمعنى الذى سبق أن أشرنا إليه عند توماس .كون - هو المعنى المقصود فى هذا الصدد «عندما تتغير النماذج الإرشادية يتغير معها العالم ذاته»^(٤٤). وبهذا المعنى نفسه لا بد أن يأتى النموذج المقترح بنظرة جديدة إلى العالم وقيم أخلاقية مغايرة للقيم المصاحبة للنموذج السابق؛ نظرة وقيم تعيد التصالح بين الإنسان ومحيطه البيئى ، وتستعيد العلاقة الحميمة الآمنة بينهما بعد أن تحولت إلى مجابهة وصراع انتهى بالسيطرة البشرية الكاذبة لأنها سيطرة خادعة ومدمرة لمقومات وجود الإنسان . ويرى بعض الباحثين - تعزيزاً للفكرة السابقة - أن هذه الأزمة قد أحدثتها القيم الغربية وأن أسبابها تعود إلى «الفروض الفلسفية الخاطئة التى سلم بها العالم الغربى الحديث وتمتد جذورها وخيوطها فى فكر كل من فرانسيس بيكون وديكارت وهوبز ولوك وهيوم»^(٤٥).

وتمثل أهم هذه الفروض الفلسفية التى أصبحت موضع شك فى العصر الحديث فى ستة فروض :

١ - النزعة الذرية التى نظرت إلى الواقع على أنه أجزاء أو ذرات صغيرة غير مترابطة ولم تنظر إليه على أنه كل عضوى موحد مما ترتب عليه تحطيم مشاعر الارتباط بالأرض خاصة بعد الثورة الصناعية، والإعلاء من الشعور بالنزعة الفردية على حساب الدفء والمشاعر والعاطفة والألفة بين الكائنات البشرية، وانهيار التعاطف بين البشر والحيوانات .

٢ - النظر بعين الاعتبار إلى الوضع الاقتصادي على حساب البيئة، وهو ما بدأ مع التصنيع ونشأة الرأسمالية وتقديس الربح وتشجيع الحركة الاستهلاكية وتضليل الرأي العام وخلق «حاجات» اصطناعية .

٣ - نبذ الأرض وهي الفرضية التي تنظر للأرض على أنها مصدر للموارد الطبيعية فحسب وأن للبشر حق السيطرة عليها واستغلالها .

٤ - انتصار الجشع على مستوى الأفراد والمجتمعات على حد سواء .

٥ - سوء فهم السعادة الذي يسود المجتمعات الصناعية للعالم الأول على وجه الخصوص وتتمثل في فكرة خاطئة مضللة عن أن النقود والممتلكات المادية هي التي تجلب السعادة للبشر.

٦ - تدعيم السيطرة ، وهو الموقف الذي ساد وكان له أكبر أثر تدميري في العصر الحديث بفعل السيطرة التقنية على الكائنات الحية ومحيطها الحيوي، بل وعلى كل شيء على سطح الأرض أو تحتها (٤٦).

سبل مواجهة الأمة :

هذا الوضع غير المتوازن بين الإنسان وبيئته يفرض علينا أن نتساءل : ما هو المخرج إذن من هذه الأزمة وكيف يمكن تصوره؟ إن الخروج من الأزمة البيئية لا بد أن يكون في رأى البعض من خلال نظام جديد وقيم جديدة أو فيما نطلق عليه الآن اسم النزعة الكوكبية Globalism لأن هناك احتياجا شديداً إلى «أخلاقيات كوكبية تتعلق بالتغير الجذري لطريقتنا في التفكير والإحساس وعلاقتنا بكوكب الأرض وعلاقة بعضنا البعض ، كما تتطلب إعادة تقييم موقفنا من الطبيعة واستهلاك الموارد غير القابلة للتجديد ... والشخص المؤمن بالكوكبية هو الذى يشارك فى صنع التغيير الثورى للوعى» (٤٧).

هذه الأخلاقيات الجديدة تتطلب - كما ذكرنا من قبل - تنمية الوعى البيئى الكونى، الذى يركز على تضافر العنصر البيئى والعنصر الإنسانى ، على أن يكون الاحترام هو العلاقة القائمة بينهما؛ احترام الأرض وكل الكائنات الحية بشرية أو غير بشرية- أى أننا نحتاج إلى الوعى بأننا أفراد مشاركون فى دراما كونية هائلة أو كم

يقول هوايتهد «نحن فى العالم والعالم فىنا» ، فليس هناك ما يدعو إلى ابتلاع الكائنات الأخرى أو السيطرة عليها، لأن هذا الوعى البيئى الكورى الجديد يولد لدينا الإحساس بجماعية المصير، ويفرض علينا شكلاً جديداً من المسئولية ناحية البيئة بحيث نتخذ إزاءها موقف الاحترام، هذه القيمة الأخلاقية التى تلاشت أو كادت أن تتلاشى فى القرن العشرين وهكذا تتطلب «الجوهرية المشتركة» للإنسان والبيئة الطبيعية فهماً جديداً للعالم ، وعلماً آخر وتقنية أخرى يعتمدان على طريقة الإنسان فى النظر إلى البيئة الطبيعية والإحساس بها .

نعم .. نريد علماً آخر وتقنية أخرى، علماً يتعد عن فلسفات الذات وتقنية تبعد عما يمكن أن نسميه بتقنية السيطرة والعنف وهما - أى العلم والتقنية - اللذان أفرزهما العلم الحديث كمحصلة نهائية لنظرة إلى البيئة الطبيعية من الناحية الكمية فحسب، وإغفال جوانبها الكيفية. وكثيراً ما ينظر إلى الكوارث البيئية كالفيضانات والجفاف والأوبئة ... إلخ على أنها نوع من الكوارث الطبيعية «كما لو لم يكن هناك أناس يمكن أن يكون لهم دخل أو دور فى صنعها . والحقيقة أن الطبيعة تعتبر بصفة عامة هى المانع أو المسكن لهذه الكوارث ، وأن زيادة أعداد الفيضانات وحدتها وانحباس الأمطار وغيرها من المآسى المشابهة تحدث أو تتفاقم عادة نتيجة أسلوب العنف والقسوة الذى يتبعه الإنسان فى حق بيئته الطبيعية»^(٤٨). لذلك أدرك الأيكولوجيون خطورة تدهور المحيط الحيوى، وسيادة تقنية العنف فى العقود الأخيرة من القرن العشرين هى التى يمكن أن تفسر لنا أصالة المشروع الأيكولوجى الذى ينظر إلى البيئة الطبيعية نظرة مختلفة ويضعها فى موضع مسار لوضع الإنسان بحيث يستعيد التعاطف معها فى محاولة للتخلص من التطورات الشاذة للمشروع التقنى.

إن النظر إلى البيئة الطبيعية باعتبارها ذاتاً أو آخر يمكن اعتباره من جهة محاولة لإعادة السحر إلى العالم، كما يمكن اعتباره من جهة أخرى محاولة لاستعادة النظرة الحيوية إلى الأرض (أو جايا Gaia بالمعنى الدينى القديم عند الإغريق) ، بوصفها الأم التى تحتضن كل الكائنات الحية أكثر منها مصدر موارد تستغل فحسب . وهى نظرة تفضى إلى الاحترام والتبجيل، والاستعاضة عن النزعة الذرية Atomsim بالنزعة

الكلية Holism .. وقد يبدو من كل هذا أن تلك رؤية رومانسية إلى البيئة الطبيعية مما يطرح السؤال عن مشروعية الخطاب الأيكولوجي وهل هو صورة يوتوبية خيالية أم مشروع جاد للمستقبل؟ إن الخطاب الأيكولوجي يمكن أن يتصوره البعض «مجرد تعبير عن رغبات أو آماني لا يمكن تحقيقها أو عن خيالات (فانتازيا). ولكنه من ناحية أخرى يمكن أن يكون برنامجاً معبراً عن التصميم على اكتشاف طبيعة جديدة نضفي عليها الروح والمعنى»^(٤٩). ولكن يجب أن يحذر هذا المشروع الضخم من الوقوع في خطرين متطرفين: «الوقوع في الهيمنة الوحشية على القوى الطبيعية، والوقوع في نوع من الروحية أو الصوفية الجوفاء»^(٥٠).

خاتمة:

نخلص من كل ما سبق إلى أن الإنسان والبيئة الطبيعية يمثلان قطبين في متصل واحد (مع وجود مستويات أخرى بطبيعة الحال من العلاقة بين الإنسان والبيئة الطبيعية تتوسط المسافة بين هذين القطبين). وقد بدأ المتصل بخوف الإنسان من قوة وبطش البيئة الطبيعية، عندما نظر إليها على أنها شيء آخر مختلف عنه يثير فيه الرعب، فتحوّلت الحيرة وعدم فهم ما يحدث حوله من ظواهر طبيعية تهدد حياته وبقائه (من برق ورعد وأعاصير وفيضانات وبراكين... إلخ) تحوّلت إلى خوف مدمر للبيئة الطبيعية ذاتها وذلك لحماية نفسه من أهوالها. وقد انتهى هذا المتصل - كما رأينا - إلى تدمير الإنسان للبيئة الطبيعية إلى الحد الذي أصبح يهدد حياته وبقائه أيضاً، مما جعل الأيكولوجيين يبدلون المزيد من الجهد في محاولة لإنقاذ البيئة الطبيعية من قوة الإنسان وبطشه.

صحيح أن الإنسان هو الكائن الذي كتب عليه أن ينظم هذا العالم باعتباره الكائن العاقل الوحيد على هذا الكوكب، ولكن من الصحيح أيضاً أنه ليس سوى نوع واحد بين أنواع وكائنات أخرى عديدة، وإذا كان العقل هو الملكة التي تميز الإنسان عن سائر المخلوقات، فإنها قد تحوّلت (أي ملكة العقل) من نعمة ممنوحة له إلى نقمة عليه منذ أن رفع ديكارت لواء العقل، ووضع أسس نموذج معرفي قائم على الثنائيات المتضادة، مما أدى في نهاية الأمر إلى السيطرة الكاملة على البيئة الطبيعية وتدميرها، فكيف يكون المخرج؟ أي كيف نعود إلى البيئة ونعود البيئة إلينا؟

بمعنى آخر كيف نحقق التوازن والتوازي بين إمكانيات البيئة الطبيعية وقدراتها وبين احتياجات الإنسان الراشدة بما يسهم في استدامة التنمية من ناحية ، وحماية البيئة الطبيعية وصيانتها من ناحية أخرى ؟

لن يكون المخرج إذن إلا بالتخلي عن نموذج الثنائيات الضدية ، أى لا بد أن تتحول الثنائيات والازدواجيات المتضادة والحاسمة إلى قطبين فى داخل نسق أكبر لا يكون التفكير فيه قائماً على هذا أو ذاك بل يكون هذا وذاك ، ولا يتأتى هذا - كما بينا فى هذا البحث - إلا من خلال نموذج معرفى جديد يجمع بين المتقابلات، ويقضى على التوتر القائم بين الثنائيات المتضادة التى تفصل بين العقل والجسم، الطبيعة والحضارة ، القيم الباطنة والقيم الأداتية.. الخ نموذج يعلمنا أن نرى المفارقات والاختلافات بوضوح، وأن ننظر إلى هذه الاختلافات لا على أنها مجرد متعارضات، بل كأقطاب متناقضة فى تفاعل داخل ميادين معقدة من العلاقات . وقد لا يرى البعض فى مثل هذا النموذج الحل القاطع والسريع لمشكلة تنفاقم آثارها بشكل مرعب ومخيف ، لأن تغيير النموذج المعرفى فى مجالات النظم الاجتماعية والسياسية والأخلاقية لا يكون ثورياً ولا يؤتى بشمار سريعة كما هو الحال عند توماس كون فى مجال النظريات العلمية ، وغالباً ما يستغرق التغيير المصاحب للنموذج الجديد زمناً إن لم يكن طويلاً فهو ليس بالقصير . ولكن هذه من ناحية أخرى ليست بالحجة القوية بدليل أنه قد تمت بعض التحولات فى النظم الفكرية بشكل ثورى وفجائى ، ولم تمر بتلك التطورات البطيئة، بل أحدثت طفرة معرفية كالماركسية على سبيل المثال وغيرها.

لقد حاولنا تحسس الطريق إلى نموذج معرفى جديد لإعادة تقييم موقفنا من البيئة الطبيعية، وهى محاولة أولية تحتاج إلى تكاتف جهود العلماء من مختلف الميادين والتخصصات لكي يتحقق لها المزيد من التنسيق والوضوح ، كما بينا أن هذا النموذج المعرفى يأخذ فى الاعتبار القيم البيئية، لأن المشكلة التى تتعلق بالمأزق البيئى - كما رأينا - هى فى المقام الأول مشكلة أخلاقية ، فلا بد إذن أن يحاول النموذج المعرفى الجديد تأسيس أخلاق بيئية جديدة تقوم على عناصر أساسية، يمكن أن نوجزها فيما يلى :

- ١ - دحض النزعة المركزية الإنسانية التي تجعل الإنسان مصدر القيمة وموطنها ومنبعها الوحيد .
 - ٢ - الإيمان بمفهوم القيمة الباطنة فى البيئة الطبيعية .
 - ٣ - أن يكون «احترام البيئة الطبيعية» هو القيمة الأخلاقية الأساسية التى تركز عليها الأخلاق البيئية .
 - ٤ - تنمية الوعى الجمالى والوعى الكونى المشترك بأهمية عودة العلاقة الحميمة بين الإنسان والبيئة الطبيعية .
 - ٥ - النظرة الحيوية إلى البيئة باعتبارها الأم أو «الموطن» الذى تتوفر فيه مقومات الحياة البشرية .
 - ٦ - تنمية الإحساس بمبدأ المسؤولية المشتركة تجاه البيئة ومحيطها الحيوى وما يستلزمه ذلك من التركيز على فكرة الضمير البيئى وإحيائها بالمعنى الشامل الذى يضع «المصير الجماعى» نصب عينيه .
 - ٧ - سن قوانين أخلاقية لحماية البيئة الطبيعية ، فالبيئة الملائمة للعيش باعتبارها حقاً مشروعاً هى مطلب أساسى من أجل بقاء واستمرار الجنس البشرى وسائر الكائنات الأخرى .
 - ٨ - تحمل الشركات الكبرى مسؤولية أفعالها، لأنها مسئولة عما تنتجه وعن آثار إنتاجها على الجنس البشرى وبقية الكائنات الحية .
 - ٩ - الاحتياج إلى تكاتف جهود العلماء فى جميع التخصصات المختلفة لتنمية التكنولوجيا وإنتاج ما يمكن أن نطلق عليه تكنولوجيا نظيفة لا تدمر البيئة .
- ولكى يتحقق مثل هذا النموذج لابد أن يتوقف العلم عن أن يكون عبداً تجره التقنية والمضالغ الأنانية من رقبته ، وألا يقتصر دوره على خدمة الإنتاج والسلع المادية التى تتجه إلى الربح فقط، بل لابد أن يعود العلم كما كان معرفة بالحقيقة، أى معرفة غير مرتبطة بمنفعة محددة. ولابد أيضاً أن يصاحب التطور العلمى تطور أخلاقى مماثل حتى لا يتحول - كما حدث فى العقود الأخيرة - إلى فأس يحفر بيديه قبر الكائنات البشرية وغير البشرى على السواء . وإذا لم نسرع بالسيطرة على

أزمة البيئة فربما يرى العالم نهاية التاريخ البشرى فى وقت أقرب بكثير مما نتصور.

ولعل الأبيات التالية للمتصوفة الألمانية هيلد جاردفون بنجين^(٥١) أن تكون تعبيراً صادقاً عما سيلحق الجنس البشرى من جراء سوء استخدامه لبيئته الطبيعية، ومع أنها تؤكد النزعة الإنسانية التى رفضناها، فهى من ناحية أخرى تنبهنا إلى العلاقة الحميمة التى يجب أن تسود بين الإنسان والبيئة ، وهى العلاقة التى دعت إليها جميع الأديان السماوية والأرضية، كما حثت عليها الفلسفات الكبرى فى الشرق والغرب قبل الميلاد: إن الأعلى والأدنى / والخلق جميعاً / أعطاه الله إلى الجنس البشرى وأودعها بين يديه لكى يتصرف فيها / فإذا الإنسان أساء استخدام عطيته / سمح العدل الربانى لخلقه / بمعاقبة الإنسان

ومن هذا المنطلق فإن النموذج المعرفى الجديد ينبغى أن يركز - إلى جانب كل الأسس التى سبق ذكرها - على أخلاقيات الأديان السماوية التى علمتنا أننا لم نخلق العالم ولا نملكه. حتى نعطى لأنفسنا حق التصرف فيه وفق إرادتنا ورغباتنا، ولكننا نستمتع بثماره كهدية أو هبة لا يحق لنا امتلاكها، وبشرط أن نتركه - أى العالم - فى حالة جيدة للآخرين ، وأن تكون عقيدتنا الحقيقية هى الرحمة والرفق بالكائنات الطبيعية الأخرى، والتواضع أمام البيئة الطبيعية التى نخضع وإياها لإله واحد، وأن نحقق العدل بالشكل الذى يحفظ علاقة التوازن بين الإنسان وبيئته بما يحقق مصلحة طرفى العلاقة ، صيانة البيئة وحمايتها من ناحية، وتحقيق احتياجات الإنسان الأساسية بصورة متواصلة من ناحية أخرى .

المراجع

Edwards, Paul (Ed): Encyclopedia of Philosophy. London, (١)
Macmillan Publishers.. 1972. V.5. Article
NatureP. 454.

Crystal, David (Ed): The Cambridge Paperback (٢)
Encyclopedia Cambridge University Press. New Updated,
edition. 1994. p. 235.

Ibid. p. 240 . (٣)

(٤) كولنجورد ، د: فكرة الطبيعة، ترجمة د. أحمد حمدي محمود ، مراجعة د. توفيق الطويل ،
القاهرة : الهيئة العامة للكتب والأجهزة العلمية ، مطبعة جامعة القاهرة
١٩٦٨ ، ص ٤٠ .

(٥) المرجع السابق ، ص ١١

(٦) ديكرات ، رنيه : المقال عن المنهج . ترجمة محمود محمد الخضيرى ، راجعها وقدم لها
الدكتور محمد مصطفى حلمى ، القاهرة ، وزارة الثقافة ، دار الكتاب العربى
للطباعة والنشر ١٩٦٨ ص ١١٩ .

(٧) ماركوز ، هربرت : الإنسان ذو البعد الواحد . ترجمة جورج طرابيشى ، بيروت ، منشورات
دار الآداب ، ط ٢ ، ١٩٧١ ، ص ١٩٨٤ .

Arenilla, Louis: Ecology, A Different Perspective.. Translated (٨)
by Jeanne Ferguson. Diogenes. Volume. 104
1978, p. 20.

(٩) الإسراء ، آية ٧٠ .

(١٠) ورد نص كانط فى :

Midgely. Mary: The End of Anthropocentrism. in Philosophy
and The Natural Environment Edited by Robin
Attfield & Andrew Belsey.. Cambridge. 1994. p.
104 The Royal Institute of Philosophy
conference. o "Philosophy and the Natural
Environment. held at the University of Wales in
Cardiff from 20 to 22 July. 1993.

Ibid.p. 105. (١١)

Ibid., p. 104.(١٢)

(١٣) ماركوز ، هيرت : الإنسان ذو العبد الواحد ، ص ١٨٤

(١٤) قرانكلين . ل. باومر : الفكر الأوربي الحديث (القرن السابع عشر)، ترجمة د. أحمد حمدى: محمود، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٧ (ألف كتاب الثانى) ص ٩٣ .

Midgly, Mary: The end of Anthropocentrism. p. 106-107. (١٥)

(١٦) كون، توماس : بنية الثورات العلمية ، ترجمة شوقى جلال . الكويت ، عالم المعرفة عدد ١٦٨ ديسمبر ١٩٩٢ ، ص ٢٤٤ .

(١٧) المرجع السابق ، ص ١٦٥ .

James, William: The vaieties of Religious Experience, New York: Longmans, Green. 1925. p. 150. (١٨)

Rolston, Holmes III: Value in Nature & the Nature of value. (١٩)
In: Philos, and the Natural Environment. p. 13.

Lee, Keekok: Awe and Humility: Intrinsic Value in Nature.(٢٠)
Beyond an Earthound Environmental Ethics. In Philos & the Natural Environment. p. 92.

Ibid, p. 92. (٢١)

Ibid, p. 93.(٢٢)

Ibid, p. 93. (٢٣)

(٢٤) عبد المنعم حنفى : المعجم الفلسفى ، دار ابن زيدون للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ، ط ١ ، ١٩٩٢ ، ص ١٥٢ .

Elliot, Robert: Ecology and the Ethics of Environmental(٢٥)
Restoration, In: Philos & the Natural Environment p. 36.

Taylor, Paul, W: Respect for Nature. Prinecton. NJ:(٢٦)
Princeton University Press 1986. p. 73.

Ibid, p. 75. (٢٧)

Ibid., p. 169 .(٢٨)

Lee, Keekok: Awe and Humility. p. 94. (٢٩)

Hayward. Tim: Kant & the Moral considerability of (٣٠)
Non-Rational Beings. In: Philo & Enviromment
p. 129.

Ibid., p. 129.(٣١)

(٣٢) وردت نصوص كانط في المرجع السابق ص ١٣٢ .

(٣٣) وهى العبارة المنقوشة على قبر كانط فى كنيسة كونهنجرج: هناك أمران يبعثان الإعجاب
والإجلال فى نفسى : القانون الأخلاقى فى صدرى، والسماء ذات النجوم
من فوقى.

(٣٤) إلين، روبرت : كيف تنقد العالم ، تقديم السير بيتر سكوت ، تعريب د. على على البناء،
ود. زين الدين عبدالمقصود ، الكويت ، مؤسسة الكويت للتقدم العلمى،
ط١ ، ١٩٨٦ ، ص ٢٩ .

(٣٥) جلال عبدالفتاح : الكون ذلك المجهول ، القاهرة ، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٩٨ ، ص
٦٨ .

(٣٦) برا. لى هارفيه : العالم وحدوده، الأساطير الشائعة حول الطبيعة والسكان ، ترجمة حليم
طوسون، القاهرة ، دار المستقبل العربى، ١٩٩٧ ، ص ١٩٠ .

Dower, Nigel: The Idea of Environment. In: Phlo and the (٣٧)
Natural Enviromnet.p. 143-144.

(٣٨) ألين روبرت : كيف تنقد العالم ، ص ٢٥ .

Taylor, Paul, w: Respect for Nature p. 99-100. (٣٩)

Guerrette, Richard. H: environmental Integrity and(٤٠)
Corporate Responsiblity. Journal of Business
Ethics. 5. 1986. p. 412.

Cadwallader, Eva: Ultimate Reality and Meaning in the (٤١)
Conflict Between Globalism and Anti
Globalism. p. 232.

(٤٢) وردت هذه الدراسة فى :

Guerrett, Richard H: Environmanal Integrity and Corporate

Responsibility, p. 413.

(٤٣) كون ، توماس : بنية الثورات العلمية : ص ١٦٥ .

(٤٥) Cadwallader, Eva: Ultimate Reality and Meaning in the
Conflict Between Globalism and Anti Globalism. p. 234.

Ibid, p. 232- 236. (٤٦)

Ibid., p. 233. (٤٧)

(٤٨) إلين ، روبرت ، كيف تنقل العالم ، ص ٩٧ - ٩٨ .

(٤٩) Arenilla, Louis: Ecology: A different Perspective, p. 22.

Ibid., p. 22. (٥٠)

(٥١) ردت هذه الآيات. Cadwallader, Eva: Ibid, p. 244.

الصفحة	الفهرس
٣	- تقديم
٥	- الحصاد الفلسفى للقرن العشرين
٦١	- تطور العقل النقدى «من كانط إلى هابرماس»
٩١	- نظرية الفعل التواصى عند هابرماس
١٢٧	- دور الفلسفة الثقافة المعاصرة «بحث نقدى فى آراء فيلسوف الهراجمائية الجديدة ريتشارد رورتى
١٦٣	- الوعى التاريخى بين الماضى والمستقبل (النهضة الأوربية نموذجا»
١٩٣	- المفارقة التاريخية عند نيتشه (إرادة الحياة بين الحس التاريخى والحس اللاتاريخى
٢٣٩	- البيئة والمسئولية نحو نموذج معرفى وأخلاقى جديد للخروج من أزمة الإنسان مع بيئته
٢٧٥	- الفهرس

Bibliotheca Alexandrina



0410953